Probleme

der

Völkerpsychologie

von

Wilhelm Wundt

1911

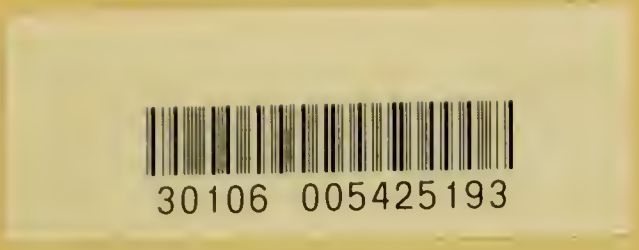
Ernst Wiegandt, Verlagsbuchhandlung, Leipzig
(Verlagsabteilung der Buchhandlung Alfred Lorentz)

RESERVE
PSYCHOLOGY

The University Library
Leeds

The gift of
Mr. C.P. Barbier
1955

VE
PSYCHOLOGY


30106 005425193

Probleme

der

Völkerpsychologie

Probleme

der

Völkerpsychologie

von

Wilhelm Wundt

1911

Ernst Wiegandt, Verlagsbuchhandlung, Leipzig
(Verlagsabteilung der Buchhandlung Alfred Lorentz)

"Copyright 1911 by Ernst Wiegandt"

UNIVERSITY
LIBRARY,
LEEDS.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig

Vorwort.

Der erste der vier Aufsätze, die diese Sammlung vereinigt, enthält in wenig veränderter Form ein im Jahre 1886 verfaßtes Programm, das über die Aufgaben einer nach dem hier entworfenen Plane auszuarbeitenden Völkerpsychologie Rechenschaft zu geben suchte. Er ist im vierten Bande der von mir herausgegebenen „Philosophischen Studien" abgedruckt und erscheint hier ergänzt durch einige Zusätze und durch einen auf die folgenden Beiträge überleitenden Schlußabschnitt. Der zweite und dritte Aufsatz sind erweiterte Umarbeitungen kritischer Entgegnungen, von denen die eine in der Beilage der Münchener Allgemeinen Zeitung vom Jahre 1907 Nr. 40, die andere vor kurzem in den „Indogermanischen Forschungen" Bd. 28 veröffentlicht wurde. Beide Arbeiten suchen die in jenen Entgegnungen berührten Fragen, darunter besonders den in der dritten erörterten Streit individualistischer und kollektivistischer Gesellschaftstheorien unter allgemeinere psychologische Gesichtspunkte zu bringen. Den vierten Aufsatz darf ich vielleicht eine Schutzschrift zu Gunsten der deutchen Psychologie gegenüber dem in theologischen Kreisen gegenwärtig vielgepriesenen amerikanisch-englischen Pragmatismus nennen. Die vier Abhandlungen zusammen möchten die allgemeine Stellung der Völkerpsychologie zu den historischen Geisteswissenschaften an einigen Problemen der Sprachwissenschaft und der Religionsphilosophie, die zugleich Hauptprobleme der Völkerpsychologie sind, beleuchten.

Leipzig, 1. Februar 1911.

W. Wundt.

Inhalt.

Seite

I. Ziele und Wege der Völkerpsychologie 1

1. Die Aufgabe der Völkerpsychologie 1
2. Das Programm einer historischen Prinzipienwissenschaft . 8
3. Die Hauptgebiete der Völkerpsychologie 19
4. Völkerpsychologische Streitfragen 32

II. Zum Ursprung der Sprache 36

Schallnachahmungen und Lautmetaphern 36

III. Der Einzelne und die Volksgemeinschaft 51

1. Der Individualismus in Sage und Geschichte 51
2. Der Ursprung der Völkerpsychologie 56
3. Kritik der Einwände gegen die Völkerpsychologie . . . 61
4. Der Individualismus in der neueren Sprachwissenschaft . 71
5. Naturhistorische Analogien zur Sprachgeschichte 74
6. Die Nachahmungstheorie 77

IV. Pragmatische und genetische Religionspsychologie . 84

1. Die pragmatische Philosophie 84
2. Die pragmatische Religionsphilosophie 93
3. Die Rezeption des Pragmatismus durch die deutsche Theologie 102
4. Die genetische Religionspsychologie 111

I.

Ziele und Wege der Völkerpsychologie.

1. Die Aufgabe der Völkerpsychologie.

Daß neue Wissensgebiete oder, da es solche im strengsten Sinn des Wortes wohl nicht gibt, neue Formen wissenschaftlicher Betrachtung eine Zeitlang um ihre Existenz kämpfen müssen, ist nicht nur begreiflich, sondern vielleicht sogar bis zu einem gewissen Grad nützlich. Empfängt doch die neu aufstrebende Disziplin auf diese Weise den wirksamsten Antrieb, durch tatsächliche Errungenschaften sich ihre Stellung zu sichern und durch die Auseinandersetzung mit Nachbargebieten ihre wirklichen Aufgaben klarer zu erfassen, indem die etwa zu weit gehenden Ansprüche ermäßigt und die berechtigten schärfer begrenzt werden.

So haben wir im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts die vergleichende Anatomie von der Zoologie, die Sprachwissenschaft von der Philologie, die Anthropologie von den anatomisch-physiologischen Wissenschaften und von der Ethnologie sich ablösen sehen. Noch haben selbst diese jetzt anerkannten Gebiete nicht überall feste Gestalt gewonnen. In der Darstellung sieht man die vergleichende Anatomie zumeist immer noch die Wege des zoologischen Systems gehen. Die Sprachforscher sind, so unzweifelhaft das Objekt ihrer Untersuchungen zu sein scheint, doch über dessen Stellung zu andern Gegenständen geschichtlicher Forschung keineswegs allgemein einig. Die Anthropologie vollends hat erst seit

kurzer Zeit die Naturgeschichte und die von ihr untrennbare Urgeschichte des Menschen als ihr spezifisches Arbeitsfeld in Anspruch genommen. Immerhin erfreuen sich alle diese Gebiete heute schon eines verhältnismäßig gesicherten Besitzstandes. Mögen die Ansichten über ihre Bedeutung und Aufgabe schwanken, — über ihre Existenzberechtigung und relative Selbständigkeit herrscht kaum mehr ein Zweifel.

Ganz anders ist das bei derjenigen Wissenschaft, deren Namen man heute oft genug nennen hört, ohne daß sich immer ein klarer Begriff mit ihm verbände, bei der Völkerpsychologie. Seit geraumer Zeit sind die Gegenstände, die man unter ihr zu begreifen pflegt, die Kulturzustände, Sprachen, Sitten, religiösen Vorstellungen der Völker, nicht bloß Aufgaben besonderer Wissenszweige, wie der Kultur- und Sittengeschichte, der Sprachwissenschaft und Religionsphilosophie, sondern man hat auch längst das Bedürfnis empfunden, diese Gegenstände in ihrer allgemeinen Beziehung zu der Natur des Menschen zu untersuchen, und sie haben daher zumeist einen Bestandteil anthropologischer Betrachtungen gebildet. So hat besonders Prichard in seinem jetzt veralteten, aber für die Anthropologie epochemachenden Werke[1]) den seelischen Merkmalen der Rassen und Völker die gebührende Aufmerksamkeit gewidmet. Da jedoch die Anthropologie diese Merkmale nur mit Rücksicht auf ihre genealogische und ethnologische Bedeutung untersucht, so bleibt dabei ein Gesichtspunkt unbeachtet, unter dem alle jene geistigen Erscheinungen, die an das Zusammenleben der Menschen gebunden sind, betrachtet werden können, der psychologische. Wie es nun die Aufgabe der Psychologie ist, den Tatbestand des individuellen Bewußtseins zu beschreiben und in bezug auf seine Elemente und Entwicklungsstufen in einen erklärenden Zusammenhang zu bringen,

[1]) Researches into the physical history of mankind, deutsch u. d. T. Naturgeschichte des Menschen, nach der 3. Aufl. herausg. v. Rud. Wagner. 4 Bde. Leipzig 1840—1848.

so muß unverkennbar auch die analoge genetische und kausale Untersuchung jener Tatsachen, die zu ihrer Entwicklung die geistigen Wechselbeziehungen der menschlichen Gesellschaft voraussetzen, als ein Objekt psychologischer Forschung angesehen werden.

In diesem Sinne haben in der Tat Lazarus und Steinthal die Völkerpsychologie der individuellen Psychologie gegenübergestellt. Sie sollte eine Ergänzung und notwendige Fortführung der letzteren sein und so mit ihr zusammen erst die gesamte Aufgabe der psychologischen Forschung erschöpfen. Da nun aber alle die Einzelgebiete, mit deren Problemen sich hierbei die Völkerpsychologie noch einmal beschäftigt, die Sprachwissenschaft, die Mythologie, die Kulturgeschichte in ihren verschiedenen Verzweigungen, selber bereits bemüht sind, die psychologischen Entwicklungsbedingungen der geistigen Tatsachen zu ermitteln, so wird dadurch die Stellung der Völkerpsychologie zu diesen Einzelgebieten eine einigermaßen fragwürdige, und es regt sich das Bedenken, ob nicht für die Arbeit, die sie sich vorsetzt, überall schon anderweitig gesorgt sei. Betrachten wir, um dieses Bedenken zu prüfen, zunächst das Programm etwas näher, das Lazarus und Steinthal ihrer, der Sammlung völkerpsychologischer Arbeiten bestimmten „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“ vorausgeschickt haben[1]).

Dies Programm ist in der Tat so umfassend wie möglich. Nicht nur Sprache, Mythus, Religion und Sitte, sondern auch Kunst und Wissenschaft, die Entwicklung der Kultur im allgemeinen und in ihren einzelnen Verzweigungen, ja selbst das geschichtliche Werden und Vergehen der einzelnen Völker, sowie die Geschichte der ganzen Menschheit sollen Objekte dieser Zukunftswissenschaft sein. Das Ganze ihrer Untersuchungen soll aber in zwei Teile zerfallen: in einen ab-

[1]) Im ersten Band der genannten Zeitschr., 1860, S. 1—73

strakten, der die allgemeinen Bedingungen und Gesetze des Volksgeistes ohne Rücksicht auf die einzelnen Völker und ihre Geschichte zu erörtern habe, und in einen konkreten, der die einzelnen, wirklich existierenden Volksgeister und ihre besonderen Entwicklungsformen charakterisieren soll. Das Ganze der Völkerpsychologie wird so wieder in eine „völkergeschichtliche Psychologie" und eine „psychologische Ethnologie" geschieden.

Lazarus und Steinthal haben die naheliegenden Einwände, die sich gegen dieses Programm erheben lassen, keineswegs übersehen. Zunächst weisen sie die Behauptung zurück, daß alle jene Probleme, die sich die Völkerpsychologie stelle, in der Geschichte und ihren einzelnen Zweigen bereits ihre Erledigung fänden. Der Gegenstand zwar sei der Völkerpsychologie mit diesen Gebieten gemeinsam, nicht aber die Art der Betrachtung. Die Geschichte der Menschheit sei „Darstellung der gewordenen Wirklichkeit im Reiche des Geistes"; sie verzichte auf die Darlegung der in dem geschichtlichen Werden waltenden Gesetze. Wie die beschreibende Naturgeschichte der Ergänzung bedürfe durch die erklärende Naturlehre, Physik, Chemie und Physiologie, so bedürfe daher die Geschichte als eine Art Naturgeschichte des Geistes der Ergänzung durch eine Physiologie des geschichtlichen Lebens der Menschheit, und dies eben sei die Völkerpsychologie. Insoweit die Historiker, insbesondere Kulturhistoriker, Philologen, Sprachforscher, ein psychologisches Verständnis der von ihnen untersuchten Tatsachen zu gewinnen suchen, liefern sie schätzbare Vorarbeiten; aber es bleibe immer noch die Aufgabe, aus den so gewonnenen Tatsachen allgemeine Gesetze zu finden, und hierzu sei erst die Völkerpsychologie berufen.

Diese Ausführungen, welche die Berechtigung und Selbständigkeit der Völkerpsychologie dartun sollen, sind gewiß geeignet, ihrerseits die schwersten Bedenken zu erwecken. Ich bezweifle, daß die Vertreter der Geschichte und der verschiedenen andern Geisteswissenschaften mit der hier ihnen

zugedachten Rolle zufrieden sein werden. Im Grunde ist all ihr Tun doch nur dazu bestimmt, einer künftigen Völkerpsychologie Handlangerdienste zu leisten. In der Tat entspricht die Arbeitsteilung, die vorgeschlagen wird, um der Völkerpsychologie ihr Gebiet zu sichern, nicht den wirklichen Verhältnissen. Wohl ist alle Geschichte, wenn man will, „Darstellung der gewordenen Wirklichkeit im Reiche des Geistes". Aber nimmermehr kann eine solche Darstellung auf die Kausalerklärung des Geschehens Verzicht leisten. Neben der umfassenden Berücksichtigung der äußeren Naturbedingungen befleißigt sich daher jede historische Disziplin der psychologischen Interpretation. Ob es freilich jemals gelingen wird, „Gesetze des geschichtlichen Geschehens" von ähnlichem Charakter wie die Naturgesetze zu finden, mag füglich bezweifelt werden. Wenn dies aber möglich sein sollte, so würde sich ganz gewiß der Historiker nicht das Recht nehmen lassen, sie aus der umfassenden Kenntnis der Tatsachen selbst abzuleiten. Der Vergleich mit der Naturgeschichte ist schon deshalb hinfällig, weil die Gegenüberstellung einer bloß beschreibenden und einer erklärenden Bearbeitung des nämlichen Tatbestandes heute wohl von keinem Naturforscher mehr als richtig zugestanden wird. Zoologie, Botanik, Mineralogie wollen nicht minder wie Physik, Chemie und Physiologie die Objekte ihrer Untersuchung erklären und so viel als möglich in ihren kausalen Beziehungen begreifen. Der Unterschied liegt vielmehr darin, daß jene es mit der Erkenntnis der einzelnen Naturobjekte in ihrem wechselseitigen Zusammenhang, diese mit der Erkenntnis der allgemeinen Naturvorgänge zu tun haben. Einigermaßen ließe sich daher mit diesen abstrakteren Disziplinen die allgemeine Sprachwissenschaft, die vergleichende Mythologie oder die Universalgeschichte in Parallele bringen, mit jenen konkreteren die systematische Untersuchung der Einzelsprachen, der einzelnen Mythologien und die Geschichte der Einzelvölker. Doch drängt sich auch hier die Bemerkung auf, daß

Gebiete von so verschiedener Natur ihre besonderen Existenzbedingungen besitzen, die eigentlich jede Vergleichung unzutreffend machen.

Dies verrät sich im vorliegenden Fall besonders in dem viel innigeren Zusammenhang der allgemeinen mit den speziellen Disziplinen der Geisteswissenschaften. Die einzelnen Sprachentwicklungen, Mythologien und Völkergeschichten bilden so unveräußerliche Bestandteile der allgemeinen Sprachwissenschaft, Mythologie und Geschichte, daß beide einander, insbesondere aber die allgemeinen die konkreten Disziplinen voraussetzen. Man kann ein tüchtiger Physiker oder Physiologe sein, ohne in Mineralogie und Zoologie besonders eindringende Kenntnisse zu besitzen, wohl aber fordert hier das konkrete Gebiet die Kenntnis des allgemeinen. Man kann dagegen kein allgemeiner Sprachforscher und Universalhistoriker sein ohne eine gründliche Kenntnis der einzelnen Sprachen und der einzelnen Teile der Geschichte, — ja, hier ist weit eher das Gegenteil des vorigen Falles möglich: die Forschung im einzelnen kann bis zu einem gewissen Grade der Hilfe der allgemeinen Grundlagen entbehren. In der Entwicklung des geistigen Lebens bildet eben das Einzelne in viel unmittelbarerer Weise einen Bestandteil des Ganzen als in der Natur. Zerfällt diese in eine Menge von Objekten, die als solche neben den allgemeinen Gesetzen ihrer Entstehung und Veränderung Gegenstände selbständiger Betrachtung sein müssen, so trennt sich die geistige Entwicklung in jedem ihrer Hauptgebiete immer nur in eine große Zahl von Einzelentwicklungen, die integrierende Bestandteile des Ganzen bilden. Darum bleiben der Stoff und die Art der Betrachtung die nämlichen in den Einzelgebieten wie in den allgemeinen Wissenschaften, die sich auf ihnen aufbauen. Der schon in der Naturwissenschaft unzutreffende Gegensatz einer bloß beschreibenden und einer erklärenden Untersuchung der Erscheinungen wird somit hier ganz und gar hinfällig. Wo es sich nur um Unterschiede des Umfangs, nicht des Inhalts der

untersuchten Objekte handelt, da kann auch von Verschiedenheiten der wesentlichen Methode oder der allgemeinen Aufgabe nicht mehr die Rede sein. Diese letztere besteht überall nicht bloß in der Schilderung der Tatsachen, sondern zugleich in der Nachweisung ihres Zusammenhanges und, so weit dies nur immer möglich ist, in ihrer psychologischen Interpretation. Wo also hier die Völkerpsychologie mit ihrer Arbeit eintreten möchte: sie findet aller Orten schon die Einzelforschung am Werk, diese Arbeit selber zu leisten.

Immerhin könnte man denken, daß in einer Beziehung noch eine Lücke bleibe, die der Ausfüllung durch eine besonders geartete Forschung bedürfe. Jede einzelne der historischen Wissenschaften verfolgt den Prozeß des geschichtlichen Werdens nur in einer einzelnen Richtung des geistigen Lebens. So sind Sprache, Mythus, Kunst, Wissenschaft, Staatenbildungen und äußere Schicksale der Völker gesonderte Objekte verschiedener Geschichtswissenschaften. Sollte es nun nicht notwendig sein, alle diese einzelnen Strahlen des geistigen Lebens gleichsam in einem einzigen Brennpunkte zu sammeln, die Resultate aller jener Entwicklungen noch einmal zum Gegenstand einer sie vereinigenden und vergleichenden geschichtlichen Betrachtung zu machen? In der Tat ist das eine Aufgabe, die man auch bisher nicht ganz übersehen hat. Teils hat die allgemeine Geschichte selbst das Bedürfnis empfunden, die verschiedenen Momente der Kultur und Sitte in ihre Schilderung aufzunehmen. Besonders aber ist eine derartig zusammenfassende Betrachtung stets als die wahre Aufgabe einer Philosophie der Geschichte angesehen worden. Auch Lazarus und Steinthal verkennen die nahe Beziehung, in der das Programm ihrer Völkerpsychologie zu den Aufgaben einer Geschichtsphilosophie steht, keineswegs; aber sie sind der Meinung, man habe hierbei immer nur eine übersichtliche und räsonnierende Darstellung des geistigen Inhalts, eine Art Quintessenz der Geschichte zu geben versucht und nie sein Augenmerk auf die Gesetze der geschicht-

lichen Entwicklung gerichtet[1]). Ich weiß nicht, ob der Vorwurf in dieser Allgemeinheit berechtigt ist. Sowohl Herder wie Hegel, an die wir doch zunächst denken werden, wenn von Philosophie der Geschichte die Rede ist, haben sich bemüht, bestimmte Gesetze der Entwicklung in dem allgemeinen Verlauf der Geschichte nachzuweisen. Wenn sie nach unserer heutigen Meinung zu einem befriedigenden Ergebnisse nicht gelangt sind, so lag dies nicht daran, daß sie keinen Versuch der Verallgemeinerung von Gesetzen gemacht haben, sondern an der Unvollkommenheit oder Zweckwidrigkeit der Hilfsmittel und Methoden, deren sie sich bedienten, also an Bedingungen, die im Grunde jedes Unternehmen auf einem so schwierigen Gebiete zu einem mehr oder weniger transitorischen machen. Wenn jene Geschichtsphilosophen aber insbesondere nicht bestrebt waren, rein psychologische Gesetze der historischen Entwicklung aufzustellen, so waren sie dabei vielleicht nicht im Unrecht, da die psychischen Kräfte immerhin nur eines der Elemente abgeben, die für den Kausalzusammenhang der Geschichte in Betracht kommen. Denn hier spielen namentlich auch die schon von Herder so sehr hervorgehobenen und von Hegel über Gebühr mißachteten Naturbedingungen sowie die mannigfachen äußeren Einflüsse, welche die Kultur mit sich führt, eine wichtige Rolle.

2. Das Programm einer historischen Prinzipienwissenschaft.

Sollen wir nun angesichts solcher Bedenken der Völkerpsychologie überhaupt ihre Berechtigung absprechen? Gehören, wie es nach diesen Erörterungen scheinen könnte, ihre Probleme durchgehends in andere Wissensgebiete, so daß eine selbständige Aufgabe für sie nicht mehr übrig bleibt? In der Tat ist diese Folgerung gezogen worden. Insbesondere hat derselben Hermann Paul in seinem verdienstvollen Buche

[1]) a. a. O. S. 20.

„Prinzipien der Sprachgeschichte“ Ausdruck gegeben. Die Gesichtspunkte, von denen aus er zu dieser Ansicht gelangt, sind aber zum Teil andere als die oben geltend gemachten.

Paul geht in seinen Erörterungen von einer Zweiteilung aller Wissenschaften in Gesetzeswissenschaften und in Geschichtswissenschaften aus[1]). Die ersteren zerfallen in Naturlehre und Psychologie, die letzteren in die historischen Naturwissenschaften und die historischen Kulturwissenschaften. Den Gesetzeswissenschaften sei der Begriff der Entwicklung völlig fremd, ja mit ihrem Begriffe unvereinbar; in den Geschichtswissenschaften sei im Gegenteil der Begriff der Entwicklung der alles beherrschende. Dieser Gegensatz beider Gebiete fordere nun aber seine Ausgleichung in einer zwischen ihnen stehenden Wissenschaft, der Geschichtsphilosophie oder Prinzipienwissenschaft. Was Lazarus und Steinthal als Aufgabe der Völkerpsychologie hinstellen, das ist daher nach Paul eben die Aufgabe der Prinzipienwissenschaft, die sich nach ihm in ebenso viele Zweige trennt, als es einigermaßen voneinander gesonderte Gebiete historischer Entwicklung gibt. Das Bestreben aller dieser Prinzipienwissenschaften müsse dahin gerichtet sein nachzuweisen, wie unter der Voraussetzung konstanter Kräfte und Verhältnisse dennoch eine Entwicklung möglich sei. Weil es nur individuelle Seelen gibt, so kann es nach Paul auch nur eine individuelle Psychologie geben. In der an die Verbindung der Individuen gebundenen Kulturentwicklung können keine Kräfte frei werden, die nicht in der einzelnen Seele schon vorhanden sind, und es können daher auch in dieser Entwicklung keine Gesetze zur Geltung kommen, die nicht in der einzelnen Seele schon wirksam sind.

---

[1]) Hier ist zunächst die zweite Auflage des Paulschen Werkes, Halle 1886, Einleitung, zugrunde gelegt. In allem Wesentlichen stimmt übrigens die erste 1880 erschienene mit der zweiten überein. Das gleiche gilt von der vierten 1909 erschienenen Auflage.

Die Möglichkeit dieses letzten auf die Nichtexistenz einer mythologischen Volksseele gegründeten Einwandes ist nun freilich auch schon von Lazarus und Steinthal nicht übersehen worden. Eine „Psyche des Volkes" im eigentlichen Sinne des Wortes, meinen sie, sei undenkbar. Aber auch für die individuelle Psychologie — so wird dieser selbsterhobene Einwand sofort widerlegt — sei „die Erkenntnis der Seele, d. h. der Substanz und Qualität derselben, keineswegs das Ziel oder auch nur das Wesentliche ihrer Aufgabe". Diese bestehe vielmehr in der „Darstellung des psychischen Prozesses und Progresses, also in der Entdeckung der Gesetze, nach denen jede innere Tätigkeit des Menschen vor sich geht, und in der Auffindung der Ursachen und Bedingungen jedes Fortschrittes und jeder Erhebung in dieser Tätigkeit". Die Psychologie selbst wird daher von den Verfassern auch als „Geisteslehre" bezeichnet, während die „Seelenlehre" vielmehr ein Teil der Metaphysik oder Naturphilosophie sei, sofern man unter „Seele" das Wesen oder die Substanz der Seele an sich, unter „Geist" die Tätigkeit der Seele und deren Gesetze verstehe. In diesem Sinne könne zwar nicht von einer Volksseele, wohl aber von einem Volksgeiste ganz ebenso wie vom individuellen Geiste geredet werden, und es stelle sich hiermit die Völkerpsychologie der Individualpsychologie vollkommen gleichberechtigt zur Seite[1]).

Selten ist wohl von einem Anhänger des substantiellen Seelenbegriffs dessen völlige Unbrauchbarkeit für die psychologische Erklärung unzweideutiger zugestanden worden, als es in diesen Worten der beiden Herbartianer geschieht. Bezeichnenderweise wird die Frage nach der Seelensubstanz aus der Psychologie in die Naturphilosophie verwiesen, die ja in Wahrheit die eigentliche Quelle dieses Begriffes ist, die ihn aber doch sicherlich nicht aus eigenem Bedürfnis gebildet

---

[1]) a. a. O. S. 28f.

hat, sondern nur weil sie meinte, damit der Psychologie einen Dienst zu leisten. Wird diese Hilfe, wie es hier geschieht, zurückgewiesen, so ist nicht abzusehen, welche Bedeutung jener Begriff überhaupt besitzen soll[1]). Immerhin sieht man, wie gewaltig hier noch der Einfluß metaphysischer Standpunkte bleibt. Lazarus und Steinthal haben tatsächlich die Herbartsche Grundvoraussetzung verlassen, und nur dadurch ist es ihnen möglich geworden zur Idee einer Völkerpsychologie zu kommen. Hermann Paul kehrt zur korrekten Auffassung Herbarts zurück, und da es für diesen nur eine Individualpsychologie geben kann, so spricht er folgerichtig der Völkerpsychologie ihr Recht auf Existenz ab. Aber Lazarus und Steinthal behalten merkwürdigerweise, obgleich sie den Standpunkt Herbarts im Prinzip verlassen, doch dessen einzelne Voraussetzungen bei: sie reden zwar von Entwicklungsprozessen auch in der individuellen Seele, gleichwohl legen sie allen ihren Erklärungen die Herbartsche Idee eines Vorstellungsmechanismus zugrunde, der eigentlich alle Entwicklung ausschließt. Wenn die sämtlichen psychischen Prozesse von den niedersten bis zu den höchsten auf der einförmigen Wiederholung der nämlichen Vorstellungsmechanik beruhen, so müssen die Bedingungen jeder Entwicklung konsequenterweise in äußere zufällige Wechselwirkungen mit der Naturumgebung verlegt werden. So hat denn auch Herbart ganz im Geiste seiner Grundvoraussetzung angenommen, der Unterschied zwischen Mensch und Tier beruhe schließlich nur auf den Unterschieden der körperlichen Organisation und auf den Rückwirkungen, die diese auf die Seele ausübe. Nirgends kommt deutlicher als in diesen Folgerungen der unbewußte Materialismus, der jener ganzen Seelenmetaphysik zugrunde liegt, zum Vorschein. Auch in diesem Punkte bleibt nun Paul der Herbartschen Lehre treu. Die Psychologie ist ihm „Gesetzeswissenschaft", und als

[1]) Vgl. meine Logik[3] III, S. 243ff.

solcher ist Entwicklung ein ihr fremder Begriff. Die abstrakten Gesetze, die sie findet, gehen aller geistigen Entwicklung voran: diese ist überall erst ein Produkt der Kultur, d. h. der Wechselwirkungen jener Gesetze mit äußeren materiellen Bedingungen und Einflüssen. Mit den Produkten dieser Wechselwirkungen hat es aber die geschichtliche Betrachtung zu tun.

Dennoch wird auch Paul kaum dem Zugeständnis, das Lazarus und Steinthal bereits der psychologischen Untersuchung gemacht haben, entgehen können, daß jene Gesetze, in deren Feststellung ihre Aufgabe als Gesetzeswissenschaft bestehen soll, nicht irgend einem von außen herbeigeholten Seelenbegriff, sondern der inneren Erfahrung selber entnommen werden müssen. Dann wird aber, wie dies jene Forscher bereits eingeräumt, zum eigentlichen Objekt der Psychologie lediglich der Tatbestand des psychischen Geschehens. Die Seele im Sinne der psychologischen Untersuchung ist kein außerhalb dieses Tatbestandes gelegenes Wesen mehr, sondern sie ist dieser Tatbestand selber; mit andern Worten: jene Unterscheidung zwischen Seele und Geist, die ohnehin schon die erstere aus der Psychologie in die Metaphysik oder gar in die Naturphilosophie verwiesen hatte, wird für die Psychologie völlig gegenstandslos. Nennt sie das Objekt ihrer Untersuchung, dem alten Sprachgebrauch folgend, Seele, so ist diese Seele eben nichts anderes als die Gesamtheit aller inneren Erlebnisse. Nun gibt es unzweifelhaft unter diesen Erlebnissen solche, die stets einer großen Zahl von Individuen gemeinsam sind, ja für viele psychische Erzeugnisse, wie die Sprache, die mythischen Vorstellungen, ist diese Gemeinschaft geradezu eine Lebensbedingung ihrer Existenz. Es bleibt daher nicht abzusehen, warum wir nicht vom Standpunkte des oben bezeichneten aktuellen Seelenbegriffs aus diese gemeinsamen Vorstellungsbildungen, Gefühle und Strebungen mit demselben Rechte als Inhalt einer Volksseele ansehen, wie wir unsere

eigenen Vorstellungen und Gemütserregungen als den Inhalt unserer individuellen Seele betrachten, oder warum wir etwa jener Volksseele weniger Realität als unserer eigenen Seele beilegen sollen.

Nun wird man freilich entgegnen, die Volksseele bestehe doch immer nur aus den einzelnen Seelen, die an ihr teilnehmen; sie sei nichts außerhalb der letzteren, und alles, was sie erzeuge, führe darum mit Notwendigkeit auf die Eigenschaften und Kräfte der individuellen Seele zurück. Aber wenn auch selbstverständlich zuzugeben ist, daß die Vorbedingungen zu allem, was eine Gesamtheit hervorbringt, schon in den Mitgliedern derselben gelegen sein müssen, so ist damit doch keineswegs gesagt, daß diese Erzeugnisse auch aus jenen Vorbedingungen vollständig erklärbar sind. Vielmehr ist zu erwarten, daß die Koexistenz einer Vielheit gleichartiger Individuen und die Wechselwirkung, die sie mit sich führt, als eine neu hinzutretende Bedingung auch neue Erscheinungen mit eigentümlichen Gesetzen hervorbringen wird. Diese Gesetze werden zwar niemals mit den Gesetzen des individuellen Bewußtseins in Widerstreit treten können, aber sie werden darum doch in den letzteren ebensowenig schon enthalten sein, wie etwa die Gesetze des Stoffwechsels der Organismen in den allgemeinen Affinitätsgesetzen der Körper enthalten sind. Auf psychologischem Gebiete kommt hier sogar noch das besondere Moment hinzu, daß für alle unsere Beobachtung die Realität der Volksseele eine ebenso ursprüngliche ist, wie die Realität der Einzelseelen, und daß daher der Einzelne nicht nur an den Wirkungen des Ganzen teilnimmt, sondern fast in noch höherem Maße von der Entwicklung des Ganzen, dem er angehört, abhängt. So fallen beispielsweise die logischen Verbindungen der Vorstellungen schon in das Gebiet individual-psychologischer Untersuchung. Aber es ist einleuchtend, diese Verbindungen sind von der Existenz der Sprache und der in ihr geschehenden Gedankenbildung so

gewaltig beeinflußt, daß es vergeblich sein würde, von den Wirkungen solcher Einflüsse bei der Untersuchung des individuellen Bewußtseins zu abstrahieren. Darum bleibt, sofern man sich nur auf den Standpunkt der Tatsachen stellt und von allen für die Untersuchung doch völlig unnützen metaphysischen Hypothesen absieht, der Völkerpsychologie vollständig ihr Recht gewahrt. Im allgemeinen werden die in ihr zu behandelnden Probleme zwar die Individualpsychologie voraussetzen, dagegen wird sie in gar mancher Beziehung ihrerseits wieder, insbesondere bei den komplexen geistigen Vorgängen, auf die Erklärung der individuellen Bewußtseinserscheinungen einen Einfluß gewinnen müssen.

Doch es ist nicht bloß jenes metaphysische Vorurteil, welches der Anerkennung der neuen psychologischen Disziplin im Wege zu stehen scheint, sondern noch zwei andere mehr tatsächliche Gründe werden von Paul in ähnlichem Sinne geltend gemacht. Erstens ist alle Wechselwirkung der Individuen und darum alle Kultur von physischen Einflüssen mitbedingt; deshalb können die kulturgeschichtlichen Gebiete nicht gleichzeitig Objekte einer rein psychologischen, d. h. nur den seelischen Vorgängen zugewandten Betrachtung sein. Zweitens ist alle Kulturgeschichte Entwicklung, die Psychologie aber ist Gesetzeswissenschaft, sie hat nur die auf allen Entwicklungsstufen gleichförmig wirksamen geistigen Gesetze festzustellen, nicht die Entwicklung selbst zu verfolgen oder gar abzuleiten.

Gleichwohl kann ich auch diesen beiden Einwänden keine Berechtigung zugestehen, und zwar deshalb, weil der Begriff von Psychologie, der ihnen zugrunde liegt, wie ich meine, ein irriger ist. Zunächst soll diese Psychologie die Gesetze des geistigen Lebens, wie sie an sich selbst sind, also unabhängig von allen physischen Einflüssen feststellen. Aber wo gibt es denn ein geistiges Geschehen, das von solchen Einflüssen unabhängig, oder das ohne alle Rücksicht auf diese in seinem kausalen Zusammenhang zu begreifen

wäre? Von den einfachen Sinnesempfindungen und Sinneswahrnehmungen an bis zu den verwickeltsten Denkprozessen ist unser seelisches Leben an jene Beziehungen zur physischen Organisation gebunden, die wir, solange wir uns auf dem Boden empirisch-psychologischer Betrachtung bewegen, doch wahrlich in nicht anderem Sinne als physische Einwirkungen auffassen müssen, wie wir etwa die Kulturentwicklung in ihren verschiedenen Verzweigungen auf Wechselbeziehungen des geistigen Lebens mit äußeren Naturbedingungen zurückzuführen suchen. Eine Seelenmechanik, welche die Vorstellungen als imaginäre Wesen behandelt, die ihren von physischen Einflüssen völlig unberührten Gesetzen der Bewegung und Hemmung unterworfen sind, ist eine völlig transzendente Wissenschaft, die mit der wirklichen Psychologie, d. h. mit derjenigen, die den Tatbestand des psychischen Geschehens in seinen Bedingungen und Wechselbeziehungen zu begreifen strebt, nichts als den Namen gemein hat.

Nur aus der nämlichen Vorstellung einer imaginären Seelenmechanik heraus, die sich zur wirklichen Psychologie ebenso verhält wie das metaphysische Luftschloß einer Welt an sich zur wirklichen Naturlehre, begreift sich auch der zweite Einwand: die Psychologie sei „Gesetzeswissenschaft", und darum sei ihr der Begriff der Entwicklung fremd, ja er stehe mit ihr im Widerspruch. Es mag sein, daß er mit dem Seelenbegriff, der dieser psychologischen Anschauung als Folie dient, im Widerspruch steht. Aber steht er auch im Widerspruch mit dem wirklichen Seelenleben, wie es uns in seiner durch psychologische Hypothesen unverfälschten Gestalt in den Tatsachen des individuellen Bewußtseins entgegentritt? Ist hier nicht wiederum alles Entwicklung, von der Bildung der einfachsten Sinneswahrnehmungen an bis zu der Entstehung der verwickeltsten Gefühls- und Gedankenprozesse? Hat auch die Psychologie, soweit sie es vermag, diese Erscheinungen auf Gesetze zurückzuführen, so darf sie

doch nimmermehr solche Gesetze von den Tatsachen der geistigen Entwicklung selber loslösen. Einer Psychologie, die dies zustande brächte, wäre schließlich ihr eigentlicher Gegenstand abhanden gekommen. Wir dürfen nie vergessen, daß die „Gesetze", die wir für ein Gebiet von Tatsachen aufstellen, nur so lange eine Berechtigung besitzen, als sie diese Tatsachen wirklich in einen erklärenden Zusammenhang bringen. Gesetze, die dies nicht leisten, sind nicht mehr Förderungsmittel, sondern Hemmnisse der Erkenntnis. Welche der Tatsachen des individuellen wie des allgemeinen geistigen Lebens wäre aber bedeutsamer als eben die der Entwicklung?

Auch hier hat, wie ich glaube, die sachgemäße Auffassung der Verhältnisse, wie so oft, unter der Anwendung unzutreffender Analogien notgelitten. Indem man die Mechanik und abstrakte Physik als die Urbilder betrachtet, denen jede erklärende Wissenschaft nacheifern müsse, läßt man die Verschiedenheit der Bedingungen, unter denen die Gebiete stehen, außer acht. Wenn die Psychologie in methodischer Beziehung überhaupt mit irgend einer Naturwissenschaft verglichen werden kann, so kommt ihr sicherlich die Physiologie, und zwar, insofern wir von menschlicher Psychologie reden, die Physiologie des Menschen, viel näher als jene aus der Untersuchung der allgemeinsten und völlig unveränderlichen Eigenschaften der Körperwelt hervorgegangenen Gebiete. Kein Physiologe wird aber zugeben, daß die Frage der Entwicklung des Lebens und seiner Funktionen nicht vor das Forum der Physiologie gehöre, und daß nicht schließlich nach „Gesetzen" gesucht werden müsse, die über diese Entwicklung Rechenschaft geben. Ich meine, was für die Physiologie unbestreitbar ist, das trifft für die Psychologie in noch höherem Maße zu. Bei den physiologischen Vorgängen läßt sich immerhin in manchen Fällen, wo es sich nur um das Verständnis eines gegebenen Mechanismus oder Chemismus innerhalb des lebenden Körpers handelt, von der genetischen Frage abstrahieren. Auf psychologischem Gebiete ist geradezu

alles in den Fluß jenes nie rastenden geistigen Werdens gestellt, das im Gebiete des geschichtlichen Werdens in anderen Formen sich äußern mag, aber in seinen Grundbedingungen schließlich doch übereinstimmt, weil alle geschichtliche Entwicklung in den Grundtatsachen geistiger Entwicklung, die im individuellen Leben hervortreten, ihre Quelle hat. Wenn es hier jemals gelingen soll, die Tatsachen unter Gesetze zu bringen, so werden diese daher nie als zureichende gelten können, wenn sie nicht zu einem großen Teile selbst den Charakter von Entwicklungsgesetzen besitzen.

Die Psychologie verhält sich hier nicht anders als jede andere Geisteswissenschaft. Auch die Sprachwissenschaft verzichtet ja, obgleich ihr Objekt fortwährend dem Fluß geschichtlicher Entwicklung unterworfen ist, keineswegs auf die Formulierung empirischer Gesetze. Ob solche Verallgemeinerungen ein engeres oder weiteres Umfangsgebiet besitzen, ist schließlich ein für das Wesen der Sache gleichgültiger Umstand. Die empirischen Gesetze, welche die Sprachwissenschaft findet, sind aber in letzter Instanz samt und sonders Entwicklungsgesetze. Die Gesetze des Lautwandels z. B. stellen fest, wie sich der Lautbestand einer Sprache oder Sprachengruppe im Laufe der Zeit verändert hat. Die Gesetze der Formbildung bestimmen, wie die sprachlichen Formen geworden sind und wie sie sich umgewandelt haben. Wenn die Psychologie gewisse Regelmäßigkeiten des inneren Geschehens als „Gesetze“ bezeichnet, die dieses Moment des Werdens nicht unmittelbar erkennen lassen, so bilden diese in Wahrheit nur eine scheinbare Ausnahme. Sie verhalten sich ebenso wie jene grammatischen Gesetze, bei denen man von dem Werden der sprachlichen Laute und Formen abstrahiert, um den Organismus einer gegebenen Sprache in einem bestimmten, als ruhend gedachten Zustande darzustellen, oder wie jene Gesetze der Physiologie, denen man lediglich die im entwickelten menschlichen Organismus vorkommenden Verhältnisse zugrunde legt. So sind gewisse

Assoziations- und Apperzeptionsgesetze für eine bestimmte Bewußtseinsstufe von relativ allgemeingültiger Art. Aber jene Stufe selbst steht inmitten einer langen Entwicklungsreihe, und ein psychologisches Verständnis der für sie geltenden Gesetze wird stets die Erkenntnis der niederen Formen des Geschehens voraussetzen, aus denen sie sich entwickelt haben.

Das geistige Leben ist im Bewußtsein des Menschen ein anderes als im Bewußtsein der höheren Tiere, ja zum Teil im Bewußtsein des Kulturmenschen ein anderes als in dem des Wilden. Es ist völlig aussichtslos zu erwarten, daß es uns jemals gelingen werde, die Erscheinungen, welche die höhere Stufe bietet, den nämlichen „Gesetzen" vollständig unterzuordnen, denen das geistige Leben der niederen folgt. Dennoch besteht zwischen beiden ein innerer Zusammenhang, der uns, auch abgesehen von allen genealogischen Annahmen, die Aufgabe stellt, die Gesetze der höheren Stufe in gewissem Sinne als die Entwicklungsprodukte der niederen aufzufassen. Alle geistigen Erscheinungen sind eben jenem Fluß des geschichtlichen Werdens unterworfen, bei dem das Vorangegangene zwar immer die Anlagen in sich enthält, aus denen sich die für das Folgende gültigen Gesetze entwickeln werden, wo aber diese Gesetze selbst aus jenen Anlagen niemals erschöpfend vorausbestimmt werden können. Darum kann in einem gegebenen Moment höchstens die Richtung einer kommenden Entwicklung, nie diese selbst vorausgesagt werden. Ein wesentlicher Grund hierfür liegt aber darin, daß schon bei der Entwicklung der allgemeinen Bewußtseinsfunktionen neben der in den psychischen Tatsachen selbst gegebenen Vorbereitung stets auch noch die Abhängigkeit von äußeren Naturbedingungen eine wichtige Rolle spielt. Diese Abhängigkeit ist es eben, die jene Annahme psychologischer Gesetze, die allen Beziehungen zu der physischen Organisation vorausgehen und die letztere höchstens als Hilfsmittel zu ihren Zwecken verwenden sollen, zu einer unhaltbaren Fiktion macht. Die Psychologie hat es überall

mit Entwicklungen zu tun, die genau ebenso wie alle geistigen Vorgänge an die mannigfachen äußeren Beziehungen der Wesen und an die Beziehung zu ihrer eigenen Körperlichkeit geknüpft sind. Ein Herausschälen von Gesetzen, bei denen man von allen diesen Beziehungen abstrahiert, ist daher für die Psychologie genau ebenso unmöglich wie auf irgend einem anderen Gebiete geschichtlichen Werdens. Nur wenn man den Begriff des „Gesetzes" nicht in dem in allen Erfahrungswissenschaften gültigen Sinne der abstrakten Verallgemeinerung gewisser Regelmäßigkeiten der Erfahrung versteht, sondern wenn man ihm die Bedeutung einer aus metaphysischen Voraussetzungen abgeleiteten Norm unterschiebt, der sich die Wirklichkeit aus irgendwelchen Gründen a priori fügen müsse, — nur dann mögen die „Gesetze" jene über allen Bedingungen der Zeit und äußerer Beziehungen stehende Gestalt gewinnen. Aber solche der Psychologie von außen entgegengebrachte, nicht aus ihrem Gegenstand selbst abgeleitete Gesetze haben sich bis jetzt noch immer als unbrauchbar für die Interpretation des psychischen Geschehens erwiesen, obgleich es selbstverständlich an Bemühungen nicht mangelte, sie künstlich mit den Tatsachen in Verbindung zu bringen. Auch dann konnte es freilich nicht ausbleiben, daß gerade das Hauptproblem der Psychologie, die Frage der geistigen Entwicklung, von diesen angeblichen Gesetzen unberührt blieb.

3. Die Hauptgebiete der Völkerpsychologie.

So scheint denn als das schließliche Resultat unserer Erwägungen eine völlige Unsicherheit darüber zurückzubleiben, was als die eigentliche Aufgabe der Völkerpsychologie zu betrachten sei. Auf der einen Seite war nicht zu verkennen, daß das von Lazarus und Steinthal aufgestellte Programm nicht haltbar ist. Jene Scheidung zwischen Beschreibung und Erklärung, die sie annehmen, besteht nirgends zu Recht, und die neue Disziplin, die sie fordern, findet daher überall schon die Plätze besetzt, die sie einzunehmen bestimmt ist. Ander-

seits aber konnten auch die aus dem Begriff der Psychologie und ihrer Aufgaben geschöpften Einwände gegen die Existenz einer Völkerpsychologie nicht als zutreffend anerkannt werden. Der Abhängigkeit von äußeren Einflüssen und dem Prozeß geschichtlicher Entwicklung ist das Individuum so gut unterworfen wie irgend eine Gesamtheit; eine der Hauptaufgaben der Psychologie wird es daher immer bleiben, jene Wechselwirkungen zu untersuchen und diese Entwicklung begreiflich zu machen. Lassen wir den für die Erfahrung unbrauchbaren metaphysischen Seelenbegriff und die mit ihm zusammenhängende Fiktion von „Gesetzen“ beiseite, verstehen wir unter „Seele“ lediglich den gesamten Inhalt seelischer Erfahrungen, unter psychischen Gesetzen die an diesen Erfahrungen wahrzunehmenden Regelmäßigkeiten, so ist die „Volksseele“ an sich ein ebenso berechtigter, ja notwendiger Gegenstand psychologischer Untersuchung wie die individuelle Seele. Und da es Regelmäßigkeiten des geistigen Geschehens gibt, die an die wechselseitigen Beziehungen der Individuen gebunden sind, so würde die Völkerpsychologie sogar mit demselben Rechte den Anspruch erheben können „Gesetzeswissenschaft“ zu heißen wie die Individualpsychologie.

Unter diesen Umständen liegt die Vermutung nahe, das Programm, das Lazarus und Steinthal für die Völkerpsychologie entwickelten, sei nicht deshalb unzutreffend, weil es eine solche Wissenschaft mit selbständigen Aufgaben überhaupt nicht gibt, sondern weil jenes Programm zu weit ist und die Scheidung der wissenschaftlichen Aufgaben in ungeeigneter Weise bestimmt.

In der Tat kann in dieser Beziehung schon die Aufstellung eines besonderen oder konkreten Teils der Völkerpsychologie gerechte Bedenken erwecken. Sie soll „die wirklich existierenden Volksgeister und ihre besonderen Entwicklungsformen“ behandeln und so eine psychologische Beschreibung und Charakteristik der einzelnen Völker liefern. Nun ist aber ein derartiges Unternehmen die wahre Aufgabe

der Ethnologie, die mit gutem Recht gleichzeitig die physischen und die psychischen Eigenschaften der Völker in ihren wechselseitigen Beziehungen und in ihrer Abhängigkeit von Natur und Geschichte zur Darstellung zu bringen sucht. Die Ablösung des psychologischen Teils dieser Betrachtung kann im Interesse der Arbeitsteilung vorübergehend von Nutzen sein. Niemals kann aber hier eine prinzipielle Sonderung zugestanden werden, wie denn auch diejenigen Forscher, die vorzugsweise das Gebiet der psychologischen Ethnologie bearbeiteten, jene Trennung ausdrücklich ablehnten[1]). Obgleich übrigens die Ethnologie zu einer allgemeinen Schilderung der psychischen Eigenschaften des Menschen zunächst das Material zu liefern hat, und daher jedenfalls eine wichtige Hilfsdisziplin der Völkerpsychologie ist, so steht doch ihr selbst nicht diese, sondern die Anthropologie als die ihr entsprechende allgemeine Disziplin gegenüber. Auch die Anthropologie hält aber zwischen der physiologischen und der psychologischen Betrachtung des Menschen die Mitte, da sie als Naturgeschichte des Menschen diesen gleichzeitig nach seinen körperlichen und geistigen Eigenschaften ins Auge faßt.

Scheiden wir demnach diese ethnologischen und anthropologischen Aufgaben aus, so umfaßt übrigens, was nach Lazarus und Steinthal als Inhalt des allgemeinen Teils der Völkerpsychologie übrig bleibt, immer noch, wie ich glaube, Gebiete, die wenigstens von den grundlegenden Untersuchungen derselben auszuschließen sind. Vor allem ist hier die allgemeine Geschichte zu nennen. Für sie ist die Psychologie ein wichtiges Hilfsmittel, da die psychologische Interpretation für jedes tiefere Verständnis geschichtlicher Zusammenhänge unentbehrlich ist. Dagegen kann die Geschichte selbst wegen der komplexen Natur des historischen Geschehens

[1] Ich nenne hier namentlich Theodor Waitz in seiner „Anthropologie der Naturvölker". Die Arbeiten von E. B. Tylor, J. G. Frazer u. a., fallen, als wesentlich komparativer Natur, mehr der eigentlichen Völkerpsychologie zu.

nicht den grundlegenden Gebieten der Völkerpsychologie zugezählt werden. In der Geschichte des einzelnen Volkes besitzen die Vorgänge einen derart singulären Charakter, daß zwar Analogien zwischen verschiedenen Epochen, nicht aber allgemeingültige psychologische Entwicklungsgesetze des Verlaufs im ganzen möglich sind. Innerhalb einer universalgeschichtlichen Betrachtung dagegen verbinden sich die seelischen Motive mit einer Fülle von naturgeschichtlichen und soziologischen Bedingungen, die weit über das Gebiet der Aufgaben psychologischer Analyse hinausreichen, während alle diese Elemente in ihrer Gesamtheit einer philosophischen Betrachtung zustreben. Wo man jemals allgemeine Gesetze der historischen Entwicklung zu formulieren versucht hat, da besitzen daher diese, mögen sie nun zutreffend sein oder nicht, stets und mit innerer Notwendigkeit den Charakter philosophischer Prinzipien. Wo bei ihrer Aufstellung die Völkerpsychologie mitgewirkt hat, wie es notwendig geschehen muß, wenn eine solche Geschichtsphilosophie nicht auf die Irrwege konstruktiver Spekulation geraten soll, da handelt es sich daher um Einzelprobleme. So sind die Fragen nach den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft, der Sitte und des Rechts, der Kunst, der Religion usw. zunächst Probleme der Völkerpsychologie und dann in einem weiteren Zusammenhang erst solche der Geschichtsphilosophie. Unter völkerpsychologische Gesichtspunkte fallen aber diese einzelnen Entwicklungen nur insoweit, als sie bei allen Völkern vermöge der allgemeinen Anlagen der menschlichen Natur wesentlich übereinstimmende Züge bieten. Dies trifft vor allem für die Anfänge des gemeinsamen Lebens zu, während auf den späteren Stufen mit der Zunahme äußerer und innerer singulärer Einflüsse die Mannigfaltigkeit der Entwicklungen die allgemeingültigen psychischen Motive mehr und mehr zurücktreten und in der Gesamtheit der historischen Bedingungen aufgehen läßt. Darum bildet die Völkerpsychologie neben der Individualpsychologie eine Grundlage der Geschichte, nicht umgekehrt;

und insoweit gehören Universalgeschichte und Völkerpsychologie nur in dem Sinne zusammen, daß sich beide verbinden müssen, um zu einer philosophischen Betrachtung der historischen Menschheit zu gelangen.

Wesentlich abweichend von der Geschichte verhalten sich im allgemeinen dagegen die Entwicklungen der Kunst und der Wissenschaft.

Die Kunst bildet in ihren Anfängen kein selbständiges Gebiet gemeinsamen Lebens, sondern sie ist so innig verwachsen mit Mythus und Sitte, daß sie nur in der Betrachtung der allgemeinen Formen, nicht der Grundmotive ihrer Entstehung und ersten Entwicklung von jenen sich sondern läßt. Sind es auch neben äußeren Naturbedingungen technische und frühe schon selbständige ästhetische Motive, die das künstlerische Schaffen bestimmen, so entspringen diese doch zum Teil selbst den mythologischen Trieben, die sich in mimischen und bildlichen Darstellungen oder in Lied und Erzählung objektivieren müssen, wenn sie zu eigenem Leben erwachen sollen. Nicht minder ist die Wissenschaft ursprünglich ganz im mythologischen Denken eingeschlossen, und lange noch wirkt dieses in ihr nach. Dauernder als diese beiden bleibt endlich ein drittes Gebiet gemeinsamen Lebens, die Religion mit dem Mythus verwachsen, daher das Problem ihrer Entwicklung aus dem Mythus eines der wichtigsten Probleme der Völkerpsychologie überhaupt ist, das freilich wieder ganz mit dem des Mythus selber zusammenfällt. Diesen drei Gebieten ist aber gemeinsam, daß von dem Augenblick an, wo sie sich von Mythus und Sitte zu scheiden beginnen, um ihnen selbständig gegenüberzutreten, die Einzelpersönlichkeit entscheidender auf die Gesamtentwicklung einzuwirken beginnt, und daß gleichzeitig die singulären Merkmale der Einzelentwicklungen mehr und mehr überwiegen. Hier wird dann die völkerpsychologische von der historischen Betrachtung abgelöst. Insofern aber auch in der letzteren generelle Motive nicht fehlen, die sich zumeist als

direkte Fortsetzungen der in den Anfängen menschlicher Geistesentwicklung wirksamen Kräfte betrachten lassen, bleibt der Völkerpsychologie nur noch die Aufgabe, die Richtlinien zu ziehen, die in diese geschichtlichen Differenzierungen der allgemeinen Geistesentwicklung hinüberführen. Hier berührt sie sich daher wieder auf der einen Seite mit der Ästhetik und Religionsphilosophie, auf der andern mit der Philosophie der Geschichte.

Demnach bleiben schließlich drei große Gebiete übrig, für die eine spezifisch psychologische Betrachtung gefordert scheint, — drei Gebiete, die, weil ihr Inhalt den Umfang des individuellen Bewußtseins überschreitet, zugleich die drei Grundprobleme der Völkerpsychologie umfassen: die Sprache, der Mythus und die Sitte.

Auch sie bilden freilich zunächst Objekte einer rein historischen Betrachtung, bei der, wie bei jeder Geschichte, die psychologische Erklärung überall nur als Hilfsmittel der Interpretation in Betracht kommt. Aber von der eigentlichen Geschichte unterscheiden sich jene Gebiete durch den allgemeingültigen Charakter bestimmter geistiger Entwicklungsgesetze, die in ihnen zur Erscheinung gelangen. Keineswegs in allen Tatsachen tritt dieser Charakter hervor: jede Sprache, jede nationale Mythenbildung und Sittenentwicklung steht unter ihren besonderen, auf keine allgemeingültigen Regeln zurückzuführenden Bedingungen. Aber neben diesem singulären Charakter, der ihnen wie allem Geschichtlichen zukommt, folgen sie im Unterschiede von den im engeren Sinne historischen Bildungen universellen geistigen Entwicklungsgesetzen. Dies liegt eben darin begründet, daß die Entwicklung dieser allgemein menschlichen Schöpfungen auf übereinstimmenden geistigen Kräften beruht, deren Wirkungen demnach auch in gewissen allgemeinen Zügen übereinstimmen. Bei der Geschichte findet sich ein analoges Verhältnis nur bei gewissen individuellen Motiven des Handelns, die vermöge der übereinstimmenden menschlichen Natur ebenfalls überall

wiederkehren. Aber diese individuellen Motive können es hier wegen der vielfältigen Kreuzungen der Interessen niemals zu einer allgemeingültigen Wirkung auf das Ganze bringen: sie bewahren auch in ihren völkerpsychologischen Resultaten ihren individuellen Charakter. So bleibt die individuelle Psychologie der äußeren Völkergeschichte gegenüber immer in der Stellung eines Hilfsmittels, nirgends finden sich hier Gegenstände einer selbständigen psychologischen Forschung.

Ein Wechselverhältnis dieser Art besteht dagegen in vollstem Umfange zwischen jenen drei oben bezeichneten Gebieten und der Psychologie. Auch hier dient natürlich die letztere der Interpretation der einzelnen Erscheinungen; anderseits aber sind Sprache, Mythus und Sitte selbst geistige Entwicklungsprodukte, in deren Erzeugung sich eigentümliche psychologische Gesetze betätigen. Zu ihnen enthalten zwar die Eigenschaften des individuellen Bewußtseins die letzten Motive, ohne daß jedoch in diesen jene Gesetze selbst schon vorgebildet sind. Denn indem sie eine geistige Wechselwirkung der Individuen voraussetzen, überschreiten sie den Umfang und die Fähigkeiten des Einzelbewußtseins. Sie sind Formen des Geschehens, die durchaus neue, von der individuellen Psychologie nicht vorauszusehende Bedingungen mit sich führen. Alle jene aus der Gemeinschaft des geistigen Lebens hervorgehenden Entwicklungen bilden so die Probleme einer selbständigen psychologischen Untersuchung, für die man den Namen der Völkerpsychologie zweckmäßig deshalb beibehalten wird, weil die Volksgemeinschaft der weitaus wichtigste der Lebenskreise ist, in denen sich ein geistiges Gesamtleben entwickeln kann. Die Völkerpsychologie ihrerseits ist aber ein Teil der allgemeinen Psychologie, und ihre Resultate bieten vielfach auch für die individuelle Psychologie wertvolle Aufschlüsse, weil Sprache, Mythus und Sitte als Erzeugnisse des Gesamtgeistes zugleich ein Material abgeben, aus dem auf das geistige Leben der einzelnen zurückgeschlossen werden kann. So werfen z. B.

die Erscheinungen der Sprache, die an sich nur als eine Schöpfung des Gesamtgeistes zu begreifen ist, doch ein helles Licht auf die psychologische Gesetzmäßigkeit des individuellen Denkens. Die Erscheinungen der Mythenentwicklung sind vorbildlich für die Schöpfungen der individuellen Phantasie, und die Geschichte der Sitte beleuchtet die Entwicklung der individuellen Motive des Willens. Wie also auf der einen Seite die Individualpsychologie zur Aufhellung völkerpsychologischer Probleme dient, so gewinnen anderseits die völkerpsychologischen Tatsachen den Wert eines zur Erklärung der individuellen Bewußtseinserscheinungen überaus wertvollen objektiven Materials.

Gegen die Stellung, die wir hiermit der Völkerpsychologie als einer selbständig neben der Individualpsychologie stehenden, mit deren Hilfe arbeitenden, aber ihr wiederum hilfreichen Disziplin anweisen, kann die Tatsache, daß Sprache, Mythus und Sitte auf diese Weise gleichzeitig zu Objekten verschiedener Wissenschaften werden, der Sprach-, Mythen- und Sittengeschichte sowohl wie der Völkerpsychologie, nicht als irgend berechtigter Einwand gelten. Ist doch solche Doppelheit der Betrachtung auch anderwärts nichts Ungewöhnliches. In Geologie und Paläontologie, Anatomie und Physiologie, Philologie und Geschichte, Kunstgeschichte und Ästhetik, im System einer Wissenschaft und in ihrer Methodik, — hier überall sind den einander koordinierten Formen wissenschaftlicher Bearbeitung die Objekte ganz oder teilweise gemeinsam, nur der Gesichtspunkt ist ein anderer, unter dem die Probleme behandelt werden. Selbst das individuelle Leben kann ja in ähnlichem Sinne Gegenstand einer doppelten Betrachtungsweise sein: es kann einmal in seiner singulären Natur und in seinem spezifischen, nur ihm eigentümlichen Entwicklungsgang aufgefaßt werden, dann ist es Gegenstand der Biographie, dieser beschränktesten, und doch, sofern nur das zu schildernde Leben einen bedeutsamen Inhalt hat, keineswegs unwichtigsten Form der Geschichte.

Die individuellen Erlebnisse können aber auch in bezug auf ihren allgemeingültigen Wert, auf die geistigen Gesetze, die in ihnen zur Äußerung kommen, untersucht werden, — dann tritt das Einzelleben unter den Gesichtspunkt der Individualpsychologie, für die der spezifische Wert dieses Einzellebens ganz außer Betracht bleibt, da sie in dessen einzelnen Erlebnissen nur einen Stoff sieht, in dem sich ihr allgemeine geistige Entwicklungsgesetze enthüllen.

Vollkommen dem analog ist nun das Verhältnis der Völkergeschichte zur Völkerpsychologie. Wie die psychologische Untersuchung des Einzellebens alle die Momente desselben, die nur eine singuläre Bedeutung besitzen, außer Betracht läßt, so auch die Völkerpsychologie. Nur hat sich hier innerhalb der geschichtlichen Bearbeitung selbst schon eine vorbereitende Scheidung der Gebiete vollzogen, indem sich die Entwicklung jener allgemeinen Grundlagen des menschlichen Gesamtlebens, der gemeinsamen Sprache, des gemeinsamen Vorstellungskreises und der allgemeingültigen Willensnormen, von der Schilderung der äußeren Schicksale der Völker und ihrer Ableitung aus inneren Ursachen als dem Objekt der eigentlichen Geschichte gesondert hat. Aber auch nach dieser Scheidung bleibt die geschichtliche Darstellung der allgemeinen Elemente des Völkerlebens noch eine von ihrer psychologischen Erforschung wesentlich verschiedene Aufgabe: die erstere betrachtet sie in ihrer historischen Bedingtheit und darum im Zusammenhang mit der ganzen äußeren und inneren Geschichte der Völker; die zweite untersucht sie lediglich im Hinblick auf die allgemeinen geistigen Entwicklungsgesetze, die an ihnen zum Ausdruck gelangen. So hat für die geschichtliche Betrachtung die Vergleichung mythischer Vorstellungskreise, die außerhalb jedes nachweisbaren historischen Zusammenhangs stehen, höchstens insofern einen Wert, als daraus etwa trotzdem auf übereinstimmende geschichtliche Bedingungen zurückgeschlossen werden kann: für die völkerpsychologische Untersuchung ist umgekehrt die

Übereinstimmung im Einzelnen vornehmlich dann von Bedeutung, wenn eine Entstehung unter ähnlichen, aber geschichtlich unabhängigen Bedingungen nachgewiesen werden kann. Darum ergänzen sich zugleich beide Gebiete. Alles Allgemeingültige ist ursprünglich der Beobachtung als ein Singuläres gegeben: es kann erst aus dem Fluß des Einzelgeschehens durch die Vergleichung zahlreicher Entwicklungen von übereinstimmendem Charakter gewonnen werden. Und ebenso erheben sich alle singulären Erlebnisse auf der Grundlage allgemeiner Eigenschaften des Volksgeistes, ganz wie das individuelle Leben die Eigenschaften des Einzelbewußtseins voraussetzt. Darum schöpft die Völkerpsychologie aus der Geschichte, um sich ihrerseits wieder der letzteren als eine ihrer wichtigsten Grundlagen zur Verfügung zu stellen.

Kaum bedarf es hiernach einer näheren Ausführung an Beispielen, wie verschieden sich die historische und die psychologische Betrachtung gegenüber jenen Gegenständen, die ihnen gemeinsam sind, gestalten. Für die Sprachgeschichte sind die Entwicklung und allmähliche Veränderung der Laute, der grammatischen Formen, die Scheidung der Redeteile, der Bedeutungswandel der Wörter und die in ihm sich ausprägende Differenzierung und Wandlung der Begriffe Bestandteile einer zusammengehörigen geschichtlichen Entwicklung, die ihren Wert auch dann behält, wenn sie in der beobachteten Form nur einmal vorgekommen sein sollte. Die Psychologie der Sprache erblickt in allen diesen Vorgängen Erscheinungsformen des geistigen Gesamtlebens, die für sie nur insoweit ein Interesse besitzen, als sie auf allgemeingültige psychologische Gesetze zurückgeführt werden können. Wenn das Wort „König“ mit dem gotischen Wort „Kuni“, Geschlecht, zusammenhängt und danach, die Endung patronymisch gefaßt, einen „Mann von Geschlecht“ bedeutet, so mag dies für den Historiker insofern bedeutsam sein, als es auf eine Urzeit zurückweist, in welcher ein Geburtsadel die Herrschaft führte; für den Psychologen steht die Frage

im Vordergrund, auf welcher auch in andern ähnlichen Beispielen zum Ausdruck kommenden Bewegung der Vorstellungen dieser Übergang beruhe, und er wird so den einzelnen Fall als die Exemplifikation eines allgemeinen Gesetzes des Wandels der Vorstellungen im Volksgeiste darzustellen suchen. Den Historiker werden die mannigfachen Sitten, die bei deutschen und slavischen Völkern auf einen dereinst weit verbreiteten Kultus von Baum-, Wald- und Feldgeistern hinweisen, als Zeugnisse früherer Religionsanschauungen und Kulturzustände interessieren; das Vorkommen ähnlicher Kulte bei den alten und bei manchen orientalischen Völkern wird er als wertvolle Spuren vorgeschichtlicher Beziehungen beachten. Für den Psychologen dagegen entsteht die ganz andere Frage, welche allgemeingültigen Bedingungen der Entstehung jenen eigentümlichen Kultvorstellungen zugrunde liegen, und welchen psychologischen Ursachen sie hinwiederum ihre lange Fortdauer unter völlig geänderten Kulturzuständen sowie die damit Hand in Hand gehenden, in ihren wesentlichsten Zügen überall gleichartigen Umwandlungen verdanken. Und auch hier wird die psychologische Untersuchung schließlich bemüht sein, solche Vorgänge auf allgemeingültige Entwicklungsgesetze zurückzuführen.

Wieder kommen wir aber bei dem Versuch die Gebiete auszumessen, für welche in dieser Weise der historischen eine psychologische Untersuchung parallel gehen kann, auf Sprache, Mythus und Sitte als auf diejenigen zurück, die den hier erforderlichen Charakter allgemeiner Gesetzmäßigkeit mit dem dem individuellen wie dem Völkerleben eingeprägten Charakter geschichtlicher Entwicklung verbinden. Die Sprache enthält die allgemeine Form der in dem Volksgeiste lebenden Vorstellungen und die Gesetze ihrer Verknüpfung. Der Mythus birgt den ursprünglichen Inhalt dieser Vorstellungen in seiner Bedingtheit durch Gefühle und Triebe. Die Sitte endlich schließt die aus diesen Vorstellungen und Trieben entsprungenen allgemeinen

Willensrichtungen in sich. Wir verstehen darum hier Mythus und Sitte in jenem weiteren Sinne, in welchem der erstere die ganze primitive Weltanschauung enthält, wie sie unter dem Einflusse der allgemeinen Anlagen der menschlichen Natur vor dem Beginn des wissenschaftlichen Denkens entstanden ist, während die Sitte zugleich alle jene Anfänge der Rechtsordnung umfaßt, die der planmäßigen Rechtsbildung als einem historischen Vorgang vorausgehen.

So wiederholen sich in Sprache, Mythus und Sitte gleichsam auf einer höheren Stufe die Elemente, aus denen sich der Tatbestand des individuellen Bewußtseins zusammensetzt. Dabei führt aber der Wechselverkehr der Einzelgeister, aus deren gemeinsamen Vorstellungen und Strebungen die Volksseele besteht, neue Bedingungen mit sich. Sie sind es, die Sprache und Mythus als zwei Erscheinungsweisen des Volksgeistes hervortreten lassen, die sich annähernd wie Form und Inhalt zueinander verhalten. Die Sprache gibt dem geistigen Lebensinhalt jene nach außen tretende Form, durch die er erst zu einem gemeinsamen werden kann. In der Sitte endlich betätigt sich dieser gemeinsame Inhalt in übereinstimmenden Willensmotiven. Doch wie bei der Betrachtung des Einzelbewußtseins Vorstellen, Fühlen und Wollen nicht als getrennte Kräfte angesehen werden dürfen, sondern als die in sich untrennbaren Bestandteile eines und desselben inneren Geschehens: so bilden auch Sprache, Mythus und Sitte allgemeine geistige Erscheinungen, die auf das innigste miteinander verwachsen sind, so daß sich die eine ohne die andere nicht denken ließe. Die Sprache ist nicht bloß das Hilfsmittel, das die individuellen geistigen Kräfte zur Einheit sammelt, sondern sie nimmt an dem Inhalt, den sie zum Ausdruck bringt, lebendigen Anteil, und sie ist selbst ganz und gar von jenem mythologischen Denken erfüllt, das ursprünglich ihren Inhalt bildet. Nicht minder sind Mythus und Sitte überall miteinander verwachsen. Sie verhalten sich wie das Motiv und die Tat: die Sitte gibt

den Lebensanschauungen, die der Mythus in sich birgt und die Sprache zu einem gemeinsamen Besitz macht, in Handlungen Ausdruck. Und diese Handlungen wirken ihrerseits erhaltend und weiterbildend auf die Vorstellungen zurück, aus denen sie entsprungen sind. Neben der Untersuchung der einzelnen Funktionen der Volksseele wird daher die Erforschung dieser Wechselwirkung eine wichtige Aufgabe der Völkerpsychologie sein.

Natürlich konnte nun der fundamentale Unterschied, den die Geschichte von Sprache, Mythus und Sitte andern geschichtlichen Entwicklungen gegenüber bietet, der Beachtung nicht völlig entgehen. Bei der Sprache hat man bisweilen diesen Unterschied darin zu finden geglaubt, daß ihre Entwicklung nicht sowohl ein geschichtlicher als ein naturgeschichtlicher Prozeß sei. Dieser Ausdruck ist zwar kein ganz glücklicher; immerhin liegt ihm das Bewußtsein zugrunde, Sprache, Mythus und Sitte seien in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung dem bewußten Einflusse individueller Willensakte entzogen, so daß sie als unmittelbare Erzeugnisse des gesamten Volksgeistes erscheinen, an denen der Wille einzelner immer nur unwesentliches ändern kann. Diese Eigentümlichkeit liegt aber freilich nicht sowohl in einer wirklichen Unabhängigkeit von den Einzelgeistern begründet als vielmehr in dem Umstande, daß deren Einflüsse hier unendlich viel zersplitterter und darum unsichtbarer wirksam sind als in der Geschichte des politischen und der höheren Entwicklungsformen des geistigen Lebens. Doch diese Unsichtbarkeit der individuellen Wirkungen bringt es zugleich mit sich, daß jede von ihnen nur da von dauerndem Erfolg sein kann, wo sie den in der Gemeinschaft selbst schon wirksamen Strebungen entgegenkommt. Hierdurch gewinnen nun diese in die Anfänge des menschlichen Daseins zurückreichenden geschichtlichen Entwicklungen allerdings eine gewisse Verwandtschaft mit Naturprozessen, insofern sie aus allverbreiteten Naturtrieben zu entspringen scheinen. Die

Willensimpulse sind eben hier zu Totalkräften geworden, die auch in der Unwiderstehlichkeit ihrer Wirkungen eine gewisse Ähnlichkeit mit blinden Naturkräften annehmen. Da auf solche Weise diese primitiven Erzeugnisse des Gesamtwillens die Resultanten allverbreiteter geistiger Kräfte sind, so erklärt sich daraus aber auch der allgemeingültige Charakter, den die Erscheinungen in gewissen Grundformen des Geschehens an sich tragen, und der sie eben nicht bloß zu Objekten historischer Betrachtung macht, sondern ihnen zugleich den Wert allgemeiner Erzeugnisse des menschlichen Gesamtgeistes verleiht, die eine psychologische Untersuchung fordern.

Mag es daher auf den ersten Blick befremdend erscheinen, daß gerade Sprache, Mythus und Sitte als die Hauptprobleme der Völkerpsychologie herausgegriffen werden, so wird, glaube ich, dieses Befremden schwinden, wenn man erwägt, daß eben der Charakter der Allgemeingültigkeit der fundamentalen Erscheinungsformen vornehmlich auf jenen Gebieten anzutreffen ist, bei den übrigen nur insoweit, als sie noch in sie zurückreichen. Gegenstand einer psychologischen Betrachtung, die in ähnlichem Sinne das Völkerbewußtsein wie die individuelle Psychologie das Einzelbewußtsein zu ihrem Inhalt hat, kann ja naturgemäß nur das sein, was für das erstere einen ebenso allgemeingültigen Wert besitzt, wie die von der Individualpsychologie untersuchten Tatsachen für das Einzelbewußtsein. In Wahrheit sind darum Sprache, Mythus und Sitte keineswegs bloße Bruchstücke aus dem Zusammenhang des Volksgeistes, sondern sie *sind* dieser Volksgeist selbst in seiner von den individuellen Einflüssen singulärer geschichtlicher Entwicklung verhältnismäßig noch unberührten Gestalt.

4. Völkerpsychologische Streitfragen.

Es ist, wie oben bemerkt, das Schicksal neuer Forschungsgebiete und Arbeitsmethoden, daß sie sich ihre Stellung neben den altangesehenen Disziplinen, die sich eines von keiner Seite mehr angefochtenen Besitzstandes erfreuen, allmählich

erkämpfen müssen. Und es ist ein Glück, daß dem so ist. Denn die Abwehr fremder Ansprüche und die Ausgleichung widerstreitender Interessen ist schließlich auch in der Wissenschaft das beste Mittel, um den bereits erworbenen Besitz zu sichern oder neue Rechtsansprüche zu begründen.

Der Völkerpsychologie ist dieser Kampf von Anfang an in doppelter Weise beschieden gewesen. Ihr ist nicht nur ihr Existenzrecht überhaupt bestritten worden, sondern jede der Hauptfragen ihres Gebietes ist, als sie ins Leben trat, bereits als strittige Frage von ihr übernommen worden, so daß man fast von ihr sagen könnte, sie sei aus dem Streben hervorgegangen, einen neuen, womöglich erfolgreicheren Weg zur Lösung uralter Probleme zu finden. Darum hängt jene ablehnende Haltung gegen die neue Wissenschaft zum Teil mit der Zurückweisung der von ihr aufgenommenen Probleme eng zusammen. Wer die Fragen nach den ursprünglichen Motiven der Entstehung von Sprache, Mythus und Sitte für unlösbar erklärt, weil sie allen geschichtlichen Dokumenten, die zu ihnen zurückreichen könnten, unzugänglich sind, der ist natürlich geneigt, die Völkerpsychologie überhaupt abzulehnen und alles, was sie für sich in Anspruch nimmt, teils der Geschichte, teils, soweit diese nicht ausreicht, wohl auch der Individualpsychologie zuzuweisen. Im folgenden sollen sich daher dem obigen Versuch, die allgemeine Berechtigung völkerpsychologischer Betrachtung nachzuweisen und ihre Hauptaufgaben abzugrenzen, einige kritische Erörterungen anschließen, die solche umstrittene Probleme berühren.

Drei Fragen sind es, die zu dem Ende hier herausgegriffen werden. Die erste berührt sich nahe mit dem alten Problem des Ursprungs der Sprache. Ob Schallnachahmungen und Lautmetaphern eine allgemeine, das Leben der Sprache in allen seinen Stadien begleitende und in den natürlichen Bedingungen ihrer Entwicklung begründete, oder ob sie eine erst spät hervortretende, ihrem Wesen nach sekundäre Erscheinung sind, hinter dieser Streitfrage verbirgt sich in der

Tat mehr, als es auf den ersten Blick scheinen mag, die allgemeinere nach dem Ursprung nicht bloß der Sprache, sondern der geistigen Gemeinschaftserzeugnisse überhaupt. Ob φύσει oder θέσει, das ist im Grunde die Alternative, um die sich hier ein Kampf der Meinungen bewegt, in welchem sich, meist ohne es sich selbst recht einzugestehen, die Vertreter einer rein historischen Forschung der Seite des θέσει zuneigen. Die Tendenz, die Geschichte zur einzigen Richterin über das zu machen, was der Mensch geworden ist und was er geschaffen hat, erzeugt hier die Neigung, den Anfang der Geschichte für den Anfang der Dinge zu halten. Indem aber in den Lauf der Geschichte von frühe an handelnde Personen eingreifen, nähert diese Tendenz ihre Vertreter immer wieder der alten, offiziell verpönten, jedoch in den Maximen, denen man folgt, und in den Folgerungen, zu denen diese führen, Konsequenzen, festgehaltenen Erfindungstheorie. Das ist ein Standpunkt, den die psychologische Betrachtung als einen unmöglichen zurückweisen muß, und mit dessen Annahme sie ihre eigene Berechtigung verneinen würde. In anderer Weise reflektiert sich der nämliche Gegensatz in einer nicht minder über alle Gebiete des gemeinsamen Lebens sich erstreckenden Form in einer zweiten Frage. Ist die geistige Kultur von ihren primitiven Anfängen an, und sind die Wandlungen ihrer Erzeugnisse jeweils nur von einem einzigen Zentrum, schließlich vielleicht sogar nur von einem einzigen Individuum ausgegangen? Oder ist dies nur ein Grenzfall, dem als die reguläre Erscheinung ein in der Gemeinschaft als solcher begründeter Ursprung gegenübersteht? Der zweite der folgenden Beiträge versucht es, diese Frage an konkreten, hauptsächlich wieder der Sprache entnommenen Beispielen zu beleuchten. Der dritte dieser Aufsätze wagt sich auf das wichtigste der Gebiete gemeinsamen Lebens, auf das der Religion. Müssen wir uns, um Wesen und Ursprung der Religion zu begreifen, ausschließlich an die subjektiven Erlebnisse des religiösen Einzelbewußtseins wenden? Oder hat nicht viel-

mehr die Untersuchung der allgemeinen religiösen Entwicklungen das Verständnis jener Sondererscheinungen zu vermitteln? Hier reichen sich die pragmatische Philosophie Amerikas und Englands, deren Losung auch im Gebiet der Wissenschaft das utilitarische Prinzip der möglichst einfachen Bedürfnisbefriedigung ist, und eine ihr verwandte Richtung der modernen deutschen Theologie die Hand zum Bunde. Auf der andern Seite steht die Völkerpsychologie, die sich bemüht, gestützt auf die Ethnologie und die vergleichende Religionswissenschaft, den allgemeinen Bedingungen der Glaubens- und Kultusformen nachzugehen.

Auf diese Weise ist es das individualistische Prinzip, in dem schließlich alle diese der völkerpsychologischen Betrachtung gegenüberstehenden Richtungen übereinstimmen: die des Sprach- oder Mythenforschers, der alle an den Ursprung geistiger Schöpfungen irgendwie von ferne rührenden Fragen ablehnt, des Historikers, der diese Schöpfungen auf ein einziges Individuum oder wenigstens auf eine beschränkte Zahl von Individuen zurückführt, und endlich des Religionsphilosophen, dem die Religion eine einmalige, aber in religiös erweckten Einzelpersönlichkeiten sich wiederholende Schöpfung ist. Indem die Völkerpsychologie gegen diesen einseitig individualistischen Standpunkt streitet, kämpft sie zugleich um ihre eigene Berechtigung, die von jeder dieser Seiten grundsätzlich verneint wird.

II.

Zum Ursprung der Sprache.

Schallnachahmungen und Lautmetaphern.

In einem interessanten Vortrag über den Ursprung der Sprache hat Hermann Paul, außer einigen andern, dieses alte und ewig neue Problem berührenden Punkten, auch die Frage erörtert, inwiefern Schallnachahmungen auf der einen und sogenannte Lautmetaphern auf der andern Seite etwa Licht auf dasselbe werfen könnten[1]). Er gedenkt dabei in seinem sonst rein sachlich gehaltenen Vortrag meiner Anschauungen über diese Dinge in einer Weise, die mich vielleicht bei manchem Leser als einen Verfechter von Hypothesen über die Beziehungen zwischen Laut und Bedeutung erscheinen lassen, die heute mit Recht als überwunden gelten. Ich gestatte mir daher, um solchem Mißverständnisse zu begegnen, einige kurze Bemerkungen zu den Ausführungen des Verfassers der „Prinzipien der Sprachgeschichte", muß aber zu diesem Zweck, um das Verhältnis zwischen Pauls Auffassung und der meinigen in das richtige Licht zu setzen, etwas weiter ausholen.

In den einleitenden Betrachtungen seines Vortrages betont Hermann Paul nachdrücklich, die Frage, wie die Sprache entstehen konnte und mußte, sei lediglich ein Problem der sprachlichen Prinzipienwissenschaft, nicht der Philosophie;

---

[1]) Beilage der Allgemeinen Zeitung, 1902, Nr. 13 und 14.

und unter den besonderen Aufgaben, in die er jene Frage gliedert, kommt auch dasjenige Gebiet nicht vor, von dem man wohl vermuten sollte, daß es von einem solchen Ausschlusse der Philosophie nicht mitbetroffen werde: die Psychologie. Für den, der die Anschauungen des Verfassers der „Prinzipien der Sprachgeschichte“ aus diesem auch von mir hochgeschätzten Werke näher kennt, kann es aber keinem Zweifel unterliegen, daß das Übergehen der psychologischen Seite der Sprachprobleme an dieser Stelle kein zufälliges ist. Der Ursprung der Sprache ist für Paul keine Frage der Psychologie, sondern er fällt mit allem, was sich an ihn anschließt, einer besonderen historischen Prinzipienwissenschaft anheim. Von der Psychologie wird diese höchstens indirekt berührt, insofern etwa, als die Ausdrucksbewegungen der Affekte auf psychologischen Bedingungen beruhen. Auch hier muß jedoch die Sprachgeschichte die Tatsache, daß es Affekte und Ausdrucksbewegungen gibt, als gegeben hinnehmen, ohne sich auf die Frage ihrer Entstehung und ihrer Beziehungen zur Sprache näher einzulassen.

Diese ablehnende Haltung gegenüber der Psychologie im Gebiet der eigentlichen Sprachprobleme, der konkreteren wie der allgemeinsten, macht sich nun, wie ich meine, besonders in den Betrachtungen geltend, die Paul den Phänomenen der „Schallnachahmung“ und der „Lautmetapher“ widmet. Von der Schallnachahmung meint er, ihre Bedeutung lasse sich angesichts solcher verhältnismäßig neuer Bildungen, wie wir sie in Wörtern wie „plappern“, „platzen“, „poltern“ usw. im Deutschen und ähnlich in andern Sprachen vorfinden, nicht zurückweisen. Auch eine Übertragung solcher Nachahmungen auf Gesichtsvorstellungen sei nicht auszuschließen, wobei der Sprechende die Aufmerksamkeit auf sichtbare Gegenstände hinlenke, von denen unter andern Umständen ein Geräusch auszugehen pflege. Ebenso werden die bekannten nachahmenden Laute der Kindersprache, wie „wau-wau“, „hot-hot“ usw., hierfür angeführt.

Ich halte diese Theorie der Schallnachahmung, so sehr sie geläufigen Annahmen entspricht, für unhaltbar, weil mir die für sie angeführten, an sich richtigen Tatsachen nicht beweisend scheinen, und weil ich schließlich die ihr zugrunde liegenden Voraussetzungen für psychologisch unmöglich halte. Zunächst ist die Kindersprache hier nicht entscheidend. Sie ist, wie Paul selbst mit Recht bemerkt, im wesentlichen eine Sprache der Ammen und nicht der Kinder. Wenn sich nun jene, wie es keinem Zweifel unterliegt, durch absichtliche Schallnachahmungen dem Kinde verständlich machen, so liegt darin nicht der geringste Beweis, daß das Kind selbst, falls es eine Sprache schaffen sollte, oder der primitive Mensch ebenso zur Lautnachahmung greifen würde. Wer beobachtet hat, wie sich Kinder zunächst nicht selten ganz verständnislos jenen konventionellen Lautbildern der Kindersprache gegenüber verhalten und wie sie dieselben schließlich gleich andern beliebigen Bezeichnungen bloß durch gewohnheitsmäßige Einübung übernehmen, der wird wohl diesem Argument kein besonderes Gewicht beilegen können, um so mehr, da solche schallnachahmende Wörter der Kindersprache nur in ganz seltenen Fällen in die allgemeine Sprache eingedrungen sind. Aber auch die große Zahl fortwährend sich neu bildender schallnachahmender Wörter in der wirklichen Sprache ist, beim Lichte besehen, eher ein Argument gegen, als für die Schallnachahmungstheorie. Mustert man nämlich eine beliebige, nicht gerade von vornherein absichtlich auf spezifische Schallbezeichnungen eingeschränkte Sammlung solcher Onomatopoetika, so zeigt sich, daß die eigentlichen Schallbilder nur einen Teil der Wörter ausmachen, bei denen wir Laut und Bedeutung als einander entsprechend auffassen, und daß vollends bei dem nicht als direkte Lautbilder zu deutenden Rest von einer Erinnerung an Schalleindrücke, die möglicherweise früher mit dem Gesichtseindruck verbunden waren, nicht die Rede sein kann. So kann man in einer Reihe wie „bammeln“, „baumeln“, „bummeln“, „bimmeln“

wohl das erste und das letzte Glied als Schallnachahmungen deuten; die beiden mittleren aber werden weder im direkten noch im indirekten, durch die Erinnerung an einstige Schallvorstellungen vermittelten Sinne als solche gelten können. Ich schließe daraus und aus den sonstigen psycho-physischen Bedingungen der Lautbildung, daß die sogenannte Schallnachahmung nicht der Ursprung, sondern eine Nebenwirkung der zwischen dem objektiven Vorgang und der Lautbezeichnung spielenden Assoziation ist. Der lebhafte Eindruck erzeugt eine trieb- oder, wenn man will, reflexartige Bewegung der Artikulationsorgane, eine Lautgebärde, die dem objektiven Reiz ebenso adäquat ist, wie die hinweisende oder zeichnende Gebärde des Taubstummen dem Objekt, auf das er die Aufmerksamkeit seines Genossen lenken will. Die von der Ausstoßung eines Lautes begleitete Gebärde kann nun einer Schallnachahmung äußerlich gleichsehen und in gewissen Grenzfällen vielleicht in sie übergehen. Aber auch da, wo sie so erscheint, handelt es sich durchweg nicht um eine willkürliche subjektive Nachahmung des objektiven Lautes, wie beispielsweise bei den von den Müttern und Ammen erfundenen Schallnachahmungen der Kindersprache, sondern um eine durch die Ausdrucksbewegung der Artikulationsorgane entstehende Lautbildung, deren Ähnlichkeit mit dem Gehörseindruck eine unbeabsichtigte Begleiterscheinung der Artikulationsbewegung ist. Einen deutlichen Beleg hierzu bilden die meisten jener Lautgebärden, die zur Bezeichnung der Sprech- und anderer mit den Artikulationsorganen ausgeführten Bewegungen sowie dieser Organe selbst dienen, bei denen auch Paul die Wahrscheinlichkeit einer solchen Beziehung zugibt. Dahin gehören also die Benennungen des Essens, Blasens, der Zunge, der Zähne, des Mundes u. a. Meist lassen sich diese Wörter durchaus nicht als Schallnachahmungen deuten; aber sie erscheinen uns in ähnlichem Sinne als natürliche Lautgebärden, wie wir etwa bei dem taubstummen Kinde das Herausstrecken der Zunge oder die

Eßbewegungen des Mundes ohne weiteres als Ausdrucksmittel für Zunge und Essen verstehen.

Von da aus führt nun nur ein kleiner Schritt zu denjenigen Lautbildern, die man als „natürliche Lautmetaphern" bezeichnen kann. Dieser Ausdruck soll andeuten, daß hier eine ähnliche Übertragung einer Vorstellung in ein sinnliches Bild besteht, wie sie der mit diesem Namen bezeichneten Redefigur eigen ist. Das zugefügte Beiwort soll aber zugleich darauf aufmerksam machen, daß es sich dabei um eine unwillkürliche, unmittelbar aus dem natürlichen Gefühlston der Vorstellungen entstehende Assoziation handelt, die sich darum im allgemeinen auch in weit primitiverer Weise äußert als bei den eigentlichen Metaphern des rednerischen Stils. Das geläufigste Beispiel solch natürlicher Lautassoziation, das allen künstlichen Etymologien der älteren Indogermanistik siegreich standgehalten hat, ist das Begriffspaar Vater und Mutter oder, wie es in zahllosen Sprachen und in unserem Kinderidiom zu lauten pflegt, Papa und Mama, nebst einigen ihm ähnlichen Lautvarationen wie Tata und Nana usw. Ich habe auf Grund verschiedener Vokabularien eine Statistik der Häufigkeitsverhältnisse dieser Lautpaare mit ihrer spezifischen Verteilung der Konsonanten auf Vater und Mutter gegenüber andern, abweichenden zu gewinnen gesucht. Es ergab sich, daß ungefähr 80 Prozent der herbeigezogenen Sprachen dem Papa- und Mama-Typus oder den ihm analogen Lautvariationen folgen und nur etwa 20 Prozent davon abweichen. Dieses Resultat mag sich ja auf Grund umfassenderer Ermittlungen verschieben; aber daß es seine Richtung wesentlich ändern werde, ist schwerlich anzunehmen. Ein solches Verhältnis kann aber um so weniger ein Produkt des Zufalls sein, je mehr es sich bei völlig stammesfremden Völkern, also unter Bedingungen bestätigt findet, welche die Abstammung der Wortpaare aus einer gemeinsamen Grundsprache ausschließen. Natürlich ist übrigens auch hier nicht das Kind selbst der Urheber dieser Auswahl

nach der dem stärkeren Geschlecht der stärkere, dem schwächeren der schwächere Laut zugeteilt ist, sondern die Umgebung des Kindes hat diese frühesten Naturlaute desselben zu dieser Unterscheidung allerorten unter dem Antrieb der gleichen natürlichen Gefühlsassoziationen verwendet.

Nach dem Vorbild dieser Lautvergleichungen des Vater- und Muttersnamens wird nun in allen andern Fällen zu verfahren sein, in denen sich die Vermutung analoger Beziehungen zwischen Laut und Bedeutung regen mag. Man wird demnach die hier maßgebenden Grundsätze wohl in die drei Regeln zusammenfassen können:

1. Nie ist ein einzelner Fall oder eine relativ kleine Zahl von Fällen entscheidend, sondern die in einer bestimmten Richtung liegenden Beziehungen zwischen Laut und Bedeutung müssen so zahlreich sein, daß die Wahrscheinlichkeit eines Zufalls ausgeschlossen ist.

2. Diese Beziehungen müssen sich in hinreichend vielen stammesfremden Sprachen vorfinden. Wo sie in noch so vielen Idiomen einer und derselben Sprachengruppe auftreten, da sind die Übereinstimmungen, weil sie mutmaßlich auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehen, bedeutungslos.

3. Die gefühlsmäßige Affinität zwischen Laut und Bedeutung, die in einer bestimmten sprachlichen Erscheinung konstatiert werden soll, muß in andern, womöglich noch offenkundigeren Assoziationen der gleichen Art ihre Stütze finden. Damit werden von selbst zugleich solche Übereinstimmungen ausgeschlossen, die nicht auf einer selbständigen Entwicklung aus den gleichen psychischen Grundmotiven, sondern auf einer äußeren, durch Wanderung und Verkehr vermittelten Übertragung beruhen, wie das in vielen Fällen bei den Zahlwörtern oder bei den Bezeichnungen von Gebrauchsgegenständen — man denke z. B. an das berühmte Wort Sack — angenommen werden kann.

Wenn man nun von diesen drei Grundsätzen ausgeht, so bilden, wie ich glaube, Ortsadverbien und hinweisende

Pronomina ein Gebiet sprachlicher Formen, bei denen eine gefühlsmäßige Assoziation zwischen Größe der Entfernung und Lautbildung in einer den Zufall ausschließenden Zahl von Fällen in dem Sinne besteht, daß ein intensiverer Laut oder auch ein dunklerer Vokalklang der größeren, ein schwächerer Laut oder ein hellerer Vokal einer kleineren Entfernung assoziiert ist, mag sich diese Lautabstufung zwischen bloß zwei oder, wie etwa in den drei polynesischen Formen *ni, na, ra,* in der Bedeutung hier, dort, dort in der Ferne, zwischen drei Gliedern bewegen. Die beiden ersten der obigen Forderungen sind nun bei den für diesen Zusammenhang aufzubringenden Beispielen durchaus erfüllt: die Zahl der Fälle ist nicht so groß wie bei Vater und Mutter, aber immer noch groß genug, um ein zufälliges Zusammentreffen unwahrscheinlich zu machen, und die Beispiele beziehen sich zum großen Teil auf stammesfremde Sprachen. An Bedingungen, die eine Wanderung begünstigen, läßt sich aber in diesem Falle nicht gut denken. Ebenso trifft die dritte Forderung zu: analoge Ausdrucksmodifikationen, bei denen die Lautverstärkung, Dehnung oder, was einer solchen im Effekt wesentlich gleichkommt, die Lautwiederholung eine Steigerung der Größe, der Entfernung oder eventuell der Zahl bedeutet, begegnen uns vielfach in der Sprache, namentlich in den relativ primitiven Formen derselben. Zahlreiche Belege hierzu hat schon A. F. Pott in seiner noch immer lesenswerten Schrift über Doppelung (1862) aus allen möglichen Sprachen zusammengetragen. Besonders charakteristische Beispiele teilt Westermann in seinem Wörterbuch und seiner Grammatik der in Deutsch-Togo gesprochenen Ewe-Sprache mit.[1]) Gleich den meisten andern Sprachen des Sudan hat das Ewe Demonstrativpartikeln für kleine, mittlere und große Entfernungen, und es drückt dabei die Ferne durch

[1]) Diedrich Westermann, Wörterbuch der Ewe-Sprache, 1905, Einleitung, S. 15*. Grammatik der Ewe-Sprache, 1907, S. 44 ff. Vgl. auch C. Meinhof, Die moderne Sprachforschung in Afrika, 1910, S. 75 ff.

den tieferen, die Nähe durch den höheren Vokalton aus. Die nämlichen Lautunterschiede verwendet es aber bei Eigenschaftsbegriffen: ein Adjektiv mit Tiefton und verlängertem Vokal bezeichnet einen großen, dasselbe mit Hochton und verkürztem Vokal einen kleinen Gegenstand. Beim Verbum drückt der tiefe Vokal das Leiden, der hohe die Tätigkeit aus. Dieser letztere Gegensatz ist offenbar der konstanteste und verbreitetste: er estreckt sich über das ganze Gebiet der Sudan-, der Bantu-, der hamitischen und einen großen Teil der semitischen Sprachen. Soll man nun diese Parallelen sämtlich für reine Zufallsprodukte halten? Gewiß, die Sprachgeschichte als solche kann auf die Frage nach dem Ursprung dieser Analogien zwischen stammesfremden Sprachen keine Antwort geben. Aber wenn sich der Historiker aus den Höhen der reinen Sprachvergleichung einmal in eine Kinderstube versetzt denkt, in der Märchen erzählt werden, wird er vielleicht doch an seiner Zufallshypothese irre werden. Er wird bemerken, daß, wenn das Märchen von Riesen und furchtbaren Ungeheuern oder von Zwergen und freundlichen Elfen handelt, die großen und furchterregenden Wesen mit tiefer, die kleinen und glückbringenden mit hoher Stimme erwähnt werden, und daß diese, wenn sie den Schmerz und die Trauer des Märchenhelden schildert, wiederum einen tieferen Klang annimmt. Solche Lautänderungen sind eben natürliche Ausdrucksmittel für den Gegensatz der Gefühle, und Naturvölker sind zwar keine Kinder, aber ihre Sprachen haben immerhin die Spuren des natürlichen Gefühlsausdrucks lebendiger bewahrt, als dies zumeist in den Sprachen der Kulturvölker geschehen ist.

Wenn übrigens in einem Fall die Dehnung eines Vokallautes, in einem andern Reduplikation oder Wortwiederholung als Mittel der Begriffssteigerung dienen, so sind das an sich Ausdrucksformen von verwandter Beschaffenheit: man denke nur an die besonders in den romanischen Sprachen verbreiteten superlativen Wiederholungsformen, wie *alto alto*

für „sehr hoch“, oder an die auf frühere Stufen der Sprachentwicklung zurückreichenden Wortverdoppelungen für sich wiederholende Gegenstände oder Vorgänge. Nun kann man freilich sagen, hier sei die Beziehung augenfälliger. Aber jene natürlichen Lautmetaphern für Entfernungs- und Größenunterschiede stehen in dieser Beziehung jedenfalls hinter Papa und Mama nicht zurück. In beiden Fällen wird, was etwa für unsere Verständnisstufe, die ja mit der des Naturmenschen nicht verwechselt werden darf, unsicher bleiben sollte, durch die deutliche Beziehung zu ausgesprocheneren, auch uns augenfälligen Erscheinungen der gleichen Art und durch die Zahl der Fälle gedeckt. Ich glaube darum, daß diese Wahrscheinlichkeit es immer noch mit manchen der Analogiebildungen, die wir zur Erklärung gewisser Lautabweichungen widerspruchslos zulassen, sehr wohl aufnehmen kann. Auf keinen Fall scheint mir aber hier das Argument zulässig zu sein, das Paul anführt: über die Bedeutung solcher Formen lasse sich ohne eine genaue sprachgeschichtliche Untersuchung, die bei vielen Sprachen nicht möglich sei, nichts entscheiden. Unter diesem Gesichtspunkt würden wir auch Formen wie belfern, plappern, poltern und viele andere nicht als Lautbilder anerkennen dürfen, weil uns die sprachgeschichtliche Untersuchung über sie höchstens dies lehrt, daß sie zu einem bestimmten Zeitpunkte da sind, daß man aber weiteres über ihre Herkunft in der Regel nicht weiß. Mit der Frage, ob ein Lautgebilde irgendwie „onomatopoetisch“ sei oder nicht, hat die sprachgeschichtliche Untersuchung überhaupt nichts zu tun. Auch ist es für diese Frage vollkommen gleichgültig, ob ein bestimmtes Wort von Uranfang an onomatopoetisch war, oder ob es dies erst im Verlauf der Lautgeschichte geworden ist. Die Geschichte kann uns höchstens lehren, daß in einzelnen Fällen ein Wort durch lautgesetzliche Änderungen, die an sich von Schallnachahmungen und Lautmetaphern unabhängig sind, gleichwohl onomatopoetisch geworden ist. Aber erstens kann das

wohl in einem einzelnen Fall, aber es kann nicht in einer großen Zahl stammesfremder Sprachen bei denselben Begriffsklassen in übereinstimmendem Sinne stattfinden, ohne daß man dem Zufall eine allen Regeln der Wahrscheinlichkeit widerstreitende Macht einräumt. In der Tat könnte man dann ziemlich mit dem gleichen Rechte annehmen, auch das Wort Kuckuck habe, wie Lazarus Geiger und Max Müller dereinst behaupteten, mit dem Ruf des bekannten Vogels gar nichts zu tun. Sodann sind zweitens die Bedingungen hier in jeder Beziehung andere, ja entgegengesetzte zu denen, wie sie z. B. bei dem Ablaut im deutschen Verbum stattfinden. Lautänderungen, wie „binde, band, gebunden", „finde, fand, gefunden" u. dgl. sind nicht nur über weit voneinander abliegende Verbalbegriffe zerstreut, sondern es läßt sich auch zwischen den Tempusbegriffen und den ihnen entsprechenden Ablautformen nirgends eine andere analoge Beziehung von Laut und Begriff auffinden. An eine Lautmetapher kann man also hier um so weniger denken, als die massenhaften Lautassoziationen, die die Erscheinungen gleichförmig gestalten konnten, als vollkommen zureichende Bedingungen für die Bildung der Formen erscheinen. Nichtsdestoweniger meine ich, daß man selbst hier in gewissen Fällen angesichts der Komplikation der Bedingungen, die bei der Bildung der Sprachformen wahrscheinlich ist, die Möglichkeit eines Zusammenwirkens von Laut- und Bedeutungsassoziationen nicht ohne weiteres zurückweisen kann. Ein Beispiel hierfür ist vielleicht das erst in neuhochdeutscher Zeit zu dem aus dem Lateinischen assimilierten Verbum „plagen" („Plage" = *plaga* Schlag) gebildete Intensivum „placken". Sollte einmal ein solches Intensivum entstehen, so mußte es natürlich der Analogie von „bücken" aus „biegen", „schmücken" aus „schmiegen" usw. folgen. Aber mußte denn überhaupt in diesem Fall ein Intensivum gebildet werden? Und konnte nicht eben dies, daß jene nach der Analogie der andern Intensiva vorgenommene Lautänderung das Wort auch lautlich

zu einem adäquaten Ausdruck der Begriffsnuance gemacht hat, zu der Angleichung an die schon bestehenden Vorbilder geführt haben? Läßt man dies gelten, so ist auch die Möglichkeit nicht abzuweisen, daß solche Intensivbildungen ursprünglich bei Begriffen begonnen haben, bei denen die Lautverstärkung als eine Art Lautmetapher gelten konnte, und daß dieser Ursprung dann erst bei der Ausbreitung des Phänomens durch reine Lautassoziationen verwischt wurde. Natürlich ist dies, weil es sich um ein singuläres Phänomen handelt, durchaus problematisch. Aber wir sollten doch bei so komplexen Erscheinungen wie denen der Sprache niemals vergessen, daß die Nachweisung einer einzelnen Bedingung die Mitwirkung anderer Bedingungen nicht ausschließt, und daß die Ausbreitung einer Erscheinung durch bloße Lautassoziationen zwar eben diese Ausbreitung, aber nicht im mindesten den Ursprung der Erscheinung selbst begreiflich macht. Man befindet sich hier in einer ähnlichen Lage wie den *„Lois de l'imitation"* der französischen Soziologie gegenüber, die auch alle möglichen sozialen Erscheinungen erklären sollen, aber leider ganz im dunkeln lassen, wie das entstanden ist, was sich durch Imitation verbreitet haben soll.

Von diesem Gesichtspunkte aus möchte ich nun auch schließlich noch ein Wort zugunsten der Lautmetaphern in den hebräischen Konjugationsformen einlegen, eine Annahme, bei der ich mich ja übrigens mit angesehenen Hebraisten der Gegenwart wie Ed. Koenig im Einklang befinde. Daß das Hebräische charakteristische Lautmodifikationen im Schlußkonsonanten der zweisilbigen Verbalstämme darbietet, die den Bedeutungsmodifikationen parallel gehen, ist bekannt. Sie sind für das, was ich oben Lautmetaphern genannt habe, bezeichnender als die onomatopoetischen Neubildungen im Deutschen, weil von einer wirklichen Schallnachahmung bei ihnen meist noch viel weniger die Rede sein kann. Man nehme z. B. eine Wortreihe wie *para* lösen, *parad* trennen, *paras* zerstreuen, *parak* brechen, *parar* spalten usw. Eine einzelne

unter diesen Formen würde natürlich ganz bedeutungslos sein. Aber wenn man sie in ihrem Zusammenhang übersieht, so kann an einem Parallelismus von Laut- und Bedeutungsmodifikation kaum gezweifelt werden, um so weniger, da sich hier verschiedene Reihen, in denen die Lautmodifikationen in übereinstimmendem Sinne wie in dieser stattfinden, wechselseitig stützen. Den gleichen Gesichtspunkt werden wir nun auch auf die Formen des Piël, Pual, Hiphil, Hophal usw. des hebräischen Verbums anwenden und dabei übrigens wiederum an eine Komplikation mit rein lautlichen Assoziationen denken dürfen, die beide sich bald durchkreuzen, bald auch wechselseitig unterstützen können. Von dem u-Laut des Pual als des Passivum ist schon oben die Rede gewesen: es ist die gleiche Vertiefung des Vokaltons, die als Ausdruck des Leidens über ein weites Gebiet afrikanischer Sprachen verbreitet und in den Sprachen des Sudan eng mit Eigenschaftsbezeichnungen von verwandtem Charakter verbunden ist. Ein weiteres Zeugnis für ein Mitwirken solcher Gefühlsassoziationen kann man aber wohl darin erblicken, daß auf dem gesetzmäßigen Wege dieser Abwandlungen des Verbums gelegentlich aus Formen, die jeder Beziehung zwischen Laut und Bedeutung baar sind, Modi entstehen, deren onomatopoetischer Klang sofort ins Gehör fällt. Schwerlich wird z. B. jemand in den Formen *gara* ziehen, *zalal* klingen, eine Lautmetapher sehen. Aber kaum wird man umgekehrt in den zugehörigen Palpelformen *garar* gurgeln und *zilzel* klingeln eine solche leugnen können.

Gewiß darf man demnach verlangen, daß, wer immer über Ursprung und Bedeutung sprachlicher Formen Rechenschaft geben will, vor allem deren geschichtliche Entwicklung zu Rate ziehe. Doch die Laut- und die leider noch wenig ausgebaute Bedeutungsgeschichte für sich allein reichen nicht aus, um Phänomene zu deuten, in deren Entwicklung fortwährend teils physische, teils psychische Bedingungen eingreifen. Wenn ich diesen Gesichtspunkt betone, so glaube

ich darum den mir gelegentlich gemachten Vorwurf, ich suchte die Geschichte aus der Interpretation der Sprache zu eliminieren, wahrlich nicht zu verdienen. Gerade weil die historische Sprachwissenschaft schon von sich aus mehr und mehr das Bedürfnis nach psychologischer Interpretation empfunden und damit sich genötigt gesehen hat, auf die noch in der Sprache der Gegenwart tätigen Kräfte der Neubildung und der Veränderung Rücksicht zu nehmen, ist ja endlich auch die dereinst mit Vorliebe von den Sprachhistorikern gepflegte Vorstellung von einem geheimnisvollen Urzustand, dessen Wesen von uns nie zu ergründen und der der Ausgangspunkt aller geschichtlichen Entwicklung gewesen sei, glücklich verschwunden. Hermann Paul selbst hat sich in seinen „Prinzipien der Sprachgeschichte“ dadurch ein besonderes Verdienst erworben, daß er auf die reiche Belehrung hinwies, die wir den Erscheinungen der lebenden Sprache entnehmen können. Doch der fruchtbaren Anregung, die er dadurch gegeben, entspricht sein methodologischer Grundsatz, aus der Geschichte allein sei das gegenwärtige Leben der Sprache zu interpretieren, nur teilweise. Er bedarf der Ergänzung durch seine Umkehrung: nur aus den Motiven, die noch in der Gegenwart das Leben der Sprache bestimmen, ist auch ihre Vergangenheit zu verstehen. Wie wir aber auf diese Motive, die doch mindestens zu einem guten Teil psychische Motive sind, zurückschließen sollen, ohne die Psychologie zu Rate zu ziehen, vermag ich nicht zu begreifen.

Der etwas einseitige Historismus, der zu seiner Zeit seine gute Berechtigung in der Sprachwissenschaft hatte, und der heute zuweilen auch noch da angewandt wird, wo er nicht zum wenigsten durch die verdienstvolle Arbeit der Germanisten obsolet geworden ist, führt aber leider nicht selten eine weitere Einseitigkeit mit sich. Der Indogermanist läßt höchstens noch den Semitisten auf seinem Gebiete gelten, und ebenso dieser jenen. Andere Sprachgebiete, vollends die Sprachen der sogenannten Naturvölker, hält man für nicht beachtenswert,

weil sie angeblich „keine Geschichte haben“. Diese Behauptung entbehrt aber der Berechtigung. Allerdings, viele der Völker, um deren Sprachen es sich hier handelt, haben keine irgendwie sicher bezeugte Geschichte, die mehr als eine ziemlich nahe Vergangenheit umfaßt. Aber besitzen wir denn eine Geschichte der Indogermanen aus der Zeit, in die die früheste Geschichte ihrer Sprachen zurückreicht? Das ist bekanntlich so wenig der Fall, daß ein guter Teil dessen, was wir über diese Urzeit erschließen, der Sprache selber entnommen ist. Sprachgeschichte und Volksgeschichte sind eben keineswegs dasselbe. Die Quellen der Sprachgeschichte fließen unabhängig von aller Tradition in den dialektischen Verschiedenheiten, den Beziehungen zu andern Sprachen, endlich zum Teil auch in den nachweisbaren Veränderungen in jüngerer Zeit. In diesem Sinne besitzen wir aber eine Sprachgeschichte nicht bloß von den Sprachen der Kulturvölker, sondern wertvolle Beiträge zu einer solchen auch von zahlreichen Sprachen der Naturvölker, in sprachvergleichenden Studien, die an strenger Methodik ähnlichen Zweigen der indogermanischen Philologie nicht mehr wesentlich nachstehen. Ich erinnere nur aus den Publikationen der letzten Jahre an C. Meinhofs Arbeiten über das Bantu, D. Westermanns über die Ewe-Sprache und das Ful, P. W. Schmidts über indonesische und ozeanische Sprachen u. a. Die Sprachen der Naturvölker bieten aber, so sehr sie in mancher Beziehung hinter den reicher ausgebildeten Kultursprachen zurückstehen mögen, für die psychologische Betrachtung jedenfalls einen unschätzbaren Vorteil: manche Ausdrucksformen der Begriffe verraten hier häufiger noch eine Affinität zwischen Laut und Bedeutung, als dies bei den Sprachen der Kulturvölker der Fall zu sein pflegt. Jene tragen vielfach noch das Gepräge einer Stufe der Sprachbildung, auf der der unmittelbar der Anschauung entstammende Antrieb zur Wortbildung mehr in seiner ungebrochenen, weniger durch Tradition und Kultur gehemmten Kraft zu beobachten ist, ähnlich wie

das ja auch bis zu einem gewissen Grade selbst bei unserer Volkssprache in ihrem Verhältnis zur Schriftsprache zutrifft. Vor allem, wo es sich um den „Ursprung der Sprache“ handelt, sollten darum, wie ich meine, diese trotz der langen geschichtlichen Vergangenheit, die auch sie hinter sich haben, doch in mancher Beziehung primitiveren und gewissermaßen naiveren Sprachformen nicht vernachlässigt werden.

III.

Der Einzelne und die Volksgemeinschaft.

1. Der Individualismus in Sage und Geschichte.

Es entspricht einer natürlichen, innerhalb einer naiven Weltbetrachtung allverbreiteten Neigung, zu jeder irgendwie wertvollen oder bedeutsamen Schöpfung ein Individuum als Urheber hinzuzudenken. Schon der primitive Mythus schafft so die Gestalt eines „Heilbringers", dem die Entzündung des Feuers, die Erfindung der Waffen und Werkzeuge und die Einführung der Zauberzeremonien verdankt werden. Nicht minder bindet die Sage die dem Gedächtnis der Völker tiefer sich einprägenden Ereignisse an die Namen einzelner Helden. Noch den Chinesen galten in einer merkwürdigen Verschmelzung dieser Gestalten des mythischen Heilbringers und des sagenhaften Helden ihre einstigen Herrscher als die Schöpfer ihrer uralten Kultur: der eine sollte die Sprache, der andere die Schrift, ein dritter den Ackerbau eingeführt haben. Eine spätere Zeit läßt an die Stelle dieser sagenhaften Individuen ein bevorzugtes Volk treten. So ist die biblische Schöpfungs- und Urvätersage wohl ebensosehr einem frühen Erklärungsbedürfnis entgegengekommen, wie sie selbst wieder solchen Vorstellungen eine Hauptstütze bot. In der Wissenschaft der Gegenwart hat zwar das israelitische Volk diese Rolle ausgespielt; aber in andern altorientalischen Völkern hat es bis in unsere Tage herab in dem Anspruch auf die Stellung eines Urvolkes der Kultur seine Nachfolger gefunden.

Nur waltet dabei der Unterschied, zum Nachteil dieser Sukzedenten, daß keiner von ihnen so unumstritten wie dereinst das Volk des alten Bundes seine Herrschaft behaupten konnte. Auch hat der Ursitz der Kultur meist nach der Studienrichtung der beteiligten Gelehrten oder, wo eine einzelne Anschauung eine größere Verbreitung gewann, nach dem Gebiet gewechselt, das jeweils die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Welt auf sich lenkte. So haben nacheinander Indien, Ägypten, Babylonien als Ursprungsstätten der höchsten geistigen Güter der Menschheit gegolten und gelten zum Teil noch heute als solche. Nicht als ob dieser Wandel der Anschauungen nicht in den fortschreitenden Ergebnissen der Altertumsstudien sein gutes Recht fände. Aber die Neigung, einen solchen Ursitz jeweils zum Ausgangspunkt aller Religion, Kunst und Wissenschaft überhaupt zu machen, ist doch wohl zugleich ein unbewußter Rückfall in den Gedankenkreis der alten biblischen Ursprungsvorstellungen, und konsequent zu Ende gedacht führt er unvermeidlich zur unhaltbarsten aller Theorien über die Anfänge der Kultur, zur Erfindungstheorie.

Wenn nun eine so exakte, überall von kritischer Reflexion durchsetzte Wissenschaft wie die Philologie in diesem Punkte mit den naiven Anschauungen über die Urheimat der Kultur wieder zusammentrifft, so lassen sich wohl zwei Motive anführen, die diese merkwürdige Erscheinung verständlich machen. Erstens ist es ein unabänderliches Gesetz intellektueller Betätigung, daß jede Verengerung des Gesichtskreises eine Konzentration des Interesses mit sich führt, die für die Wertbeurteilung der Gegenstände entscheidend ist. In dieser Konzentration des Interesses begegnen sich aber Anfang und Ende: die naive Anschauung, die die individuelle Erfahrung in die Geschichte der Menschheit hinüberträgt, und die zur höchsten Vollkommenheit zugespitzte Einzelforschung. Für diese gilt das Sprichwort: man sieht den Wald vor Bäumen nicht, bisweilen in der veränderten Fassung: in den Anblick des einzelnen Baumes versunken, sieht man überhaupt nicht,

daß es einen Wald gibt. Ein zweiter Grund liegt zweifellos in der von selbst zur strengen Konzentration auf das Einzelne erziehenden Methode philologischer Arbeit. Hier hat die große und für das Ganze der Wissenschaft überaus segensreiche Stärkung philologischer Forschungsweise zur notwendigen Kehrseite eine gewisse Einseitigkeit, die ihr vielleicht mehr als andern Forschungsrichtungen anhaftet. In der kritischen Analyse und Interpretation geistiger Erzeugnisse sieht sie ihre nächste Aufgabe und hier sucht sie wieder das Einzelne scharf zu sondern und in seiner Eigenart zu begreifen. Unvermeidlich überträgt sich aber diese Arbeitsmethode auf den Gegenstand und bestimmt dessen Wertbeurteilung. Und dieser vom Standpunkt der speziellen Arbeitsaufgaben bis zu einem gewissen Grade berechtigten Beschränkung schiebt sich nun leicht noch ein weiteres Motiv unter, dem freilich keine Berechtigung mehr zuerkannt werden darf: den Objekten selbst, die den Inhalt der Untersuchung bilden, wird ein reflexionsmäßiger Ursprung zugeschrieben, der sie möglichst nahe an die Tätigkeit des untersuchenden Philologen heranrückt. Und wie die letztere eine Anspannung individueller geistiger Kräfte voraussetzt, so ist man schließlich geneigt, jedes Erzeugnis menschlichen Geistes, wie und wo es uns begegnen mag, auf einen individuellen Urheber oder höchstens auf eine beschränkte Anzahl von Individuen zurückzuführen. Zu dem, fast könnte man sagen, berufsmäßigen Intellektualismus des Philologen gesellt sich so als dessen natürliche Ergänzung ein meistens stark ausgeprägter Individualismus, der durch die Beschäftigung mit geistigen Schöpfungen, die wirklich individuellen Ursprungs sind, noch mehr befestigt wird. In einem Artikel über Methodenlehre definiert z. B. Hermann Paul folgendermaßen das Wesen der philologischen Interpretation: „wir verstehen einen Text, wenn in unserer Seele eben die Vorstellungsassoziationen erzeugt werden, welche der Urheber desselben in der Seele derjenigen hat hervorrufen wollen,

für die er bestimmt ist“ [1]). Diese Definition mag für Lehrschriften irgendwelcher Art zutreffend sein. Daß der lyrische oder selbst der epische und dramatische Dichter in den Augenblicken seines begeisterten Schaffens an keine absichtliche Wirkung auf andere gedacht hat, wird wohl jeder zugeben, der sich psychologisch einigermaßen in die Seele eines solchen Dichters zu versetzen weiß. Doch dem philologischen Interpreten wandelt sich eben hier unversehens die intellektuelle Arbeit, die er zum Verständnis einer geistigen Schöpfung aufwenden muß, in eine ihr entsprechende intellektuelle Arbeit des Schaffenden selbst um. Dem liegt aber offenbar die Vorstellung zugrunde, jede derartige Schöpfung, und demnach wohl überhaupt jede sprachliche Äußerung sei ein Produkt der Reflexion über eine bei dem Hörer oder Leser hervorzubringende Wirkung. Was gelegentlich ein Nebenmotiv sein kann, wird zum Hauptmotiv. Und da jenes auf das Verständnis eines wirklich anwesenden oder hinzugedachten Hörers gerichtete Nebenmotiv immer ein Erzeugnis individueller Reflexion ist, so sieht man, wie nahe sich diese rationalistische Auffassung der Entstehung geistiger Schöpfungen mit einer individualistischen Deutung berührt, in der diese äußerste Zuspitzung wissenschaftlicher Reflexion wieder in die Bahnen der naiven Heilbringerlegenden einlenkt. Denn naturgemäß greift nun diese individualistische Betrachtungsweise von den Literaturerzeugnissen auch auf andere geistige Schöpfungen, wie Sagen, Mythen, Sitten, und schließlich auf die Sprache selbst über, die ja das Organ aller dieser Bildungen ist.

So geschieht es denn auch ganz im Sinne jener Definition der philologischen Interpretation, wenn Paul zu jeder Neubildung wie Veränderung in der Sprache ein Individuum oder eine beschränkte Anzahl von Individuen als Urheber annimmt, dagegen der Gemeinschaft als solcher bei diesem

---

[1]) Paul, Grundriß der germanischen Philologie, I², S. 178

Vorgang schlechthin gar keine Bedeutung zugesteht. Er hat diese Anschauung bereits in der 1880 erschienenen ersten Auflage seines Werkes über die „Prinzipien der Sprachgeschichte“ vertreten, und in der 1909 ausgegebenen vierten Auflage hat er sie unverändert festgehalten. Auch erfreut er sich darin, wie mannigfache Äußerungen zeigen, der Zustimmung eines Kreises angesehener Sprachforscher.

Nun ist es jedenfalls nicht gerechtfertigt, diese Frage, wie es freilich gerade im Interesse einer philologischen Beschränkung der Probleme nicht selten geschieht, lediglich vom Standpunkt der Sprach- oder gar der Literaturgeschichte aus zu behandeln. Diese Objekte der Philologie stehen, so wichtig sie an sich sein mögen, immerhin nicht allein da. Auch Sage und Mythus ergänzen infolge ihrer schwierigen Abgrenzung von den Formen der literarischen Überlieferung nur unzureichend das Bild, das man sich auf Grund philologischer Forschung von der Entstehung geistiger Schöpfungen zu machen pflegt. Was vielmehr überall da, wo das eigentliche Gemeinschaftsproblem in Frage kommt, in den Vordergrund gestellt werden muß, das ist das gemeinschaftliche Leben selbst und seine Formen: das Recht, der Staat und die ihn vorbereitenden oder ergänzenden Gesellschaftsverbände. Und hier liegt der Punkt, wo, historisch betrachtet, der Intellektualismus und Individualismus der heutigen Philologie unverkennbar einen Rückfall in die Anschauungen der rationalistischen Aufklärung bedeutet. Wie jede derartige Rückwärtsbewegung in der Kulturgeschichte bedeutet er freilich zugleich eine Wiederholung auf einer höheren Stufe intellektueller Entwicklung. Wo das Zeitalter der Aufklärung unter dem Banne einer konstruktiven Metaphysik handelte, da unterliegt der heutige Philologe der Herrschaft der Arbeitsteilung. So besteht ihm die Sprache aus einer Summe individueller Wortbildungen, der Mythus aus erzählenden Dichtungen unbekannter Urheber. Wie sich diese Schöpfungen zu andern Gemeinschaftserzeugnissen, zu Sitte, Recht, Staat

verhalten, das ist eine Frage, um die sich der Linguist und der Mythologe als solche wenig kümmern. Darin war der Standpunkt der Aufklärungsphilosophen ein anderer gewesen. Ihnen stand der einsam lebende Naturmensch im Anfang aller Dinge. Er hatte, als er zum erstenmal mit seinesgleichen zusammentraf, die Sprache erfunden. Er gründete zu seinem eigenen Schutze durch Vertrag mit andern, die von dem gleichen Bedürfnis geleitet waren, einen Staat und eine Rechtsordnung, und er stiftete zur Befestigung aller dieser Institutionen schließlich auch noch eine gemeinsame Gottesverehrung. Das sind die Ideen, wie sie am schärfsten der extreme Vertreter des egoistischen Rationalismus, Thomas Hobbes, ausgesprochen hat, die aber in einer durch die leise Beimengung sympathischer Gefühle gemilderten Form noch bei Rousseau und seinen Zeitgenossen wiederkehren.

2. Der Ursprung der Völkerpsychologie.

Hier liegt nun der Punkt, wo die Romantik, in der Sprachwissenschaft durch Jakob Grimm, in der Rechtswissenschaft durch Savigny und Puchta vertreten, gegen den Individualismus der vorangegangenen Zeit den Gedanken ins Feld führt, daß das Volk, das Sprache, Sitte und Recht aus sich erzeuge, selbst eine Persönlichkeit, ein „historisches Individuum“ sei. Und hier wurzelt zugleich jener Begriff des „Volksgeistes“, der bei Hegel und der rechtshistorischen Schule dem überlieferten Begriff der individuellen Seele als seine Ergänzung und Vollendung gegenübertritt. Nicht ohne Absicht hatte vornehmlich Hegel in der Anwendung auf die menschliche Gemeinschaft das allgemeinere Wort Geist verwendet, das den Gedanken an die körperlichen Grundlagen des Seelenlebens zurücktreten ließ. Nicht als wenn hier nach seiner Meinung materielle Bedingungen überhaupt gefehlt hätten. Sind es doch, wie er deutlich ausspricht, die Individuen, die die Gemeinschaft, und demnach die Einzelseelen, die den Volksgeist zusammensetzen. Aber je weitere Kreise

das geistige Leben zieht, um so mehr überragt, wie er meint, sein idealer Gehalt an Wert und bleibender Bedeutung jenes unentbehrliche materielle Substrat der Lebensvorgänge. Nicht im Sinne eines qualitativen Unterschieds, sondern eines veränderten Wertprädikats wird darum hier der Geist der Gesamtheit den Einzelseelen gegenübergestellt; und im gleichen Sinne bedienen sich die Vertreter der historischen Rechtsschule dieser Bezeichnung. Dabei blieben sie freilich in der Auffassung des Staates immer noch in die Schranken der alten Vertragstheorie gebannt, so daß bei ihnen die Idee des Volksgeistes um so mehr in ein mystisches Halbdunkel gehüllt war, als gerade das Recht vermöge der eminenten Bedeutung, die der einzelnen Rechtspersönlichkeit für die scharfe Ausprägung der juristischen Begriffe überhaupt zukommt, leicht dazu verführte, jenes Individuum höherer Stufe, das man sich als den Träger des Volksgeistes dachte, allzu nahe an das wirkliche Individuum heranzurücken. Diese Unsicherheit der Begriffe hat noch auf die Anfänge der neueren Völkerpsychologie herübergewirkt. Hier war Steinthal von der Hegelschen Philosophie und von den verwandten Ideen Wilhelm von Humboldts ausgegangen. Als er sich dann aber mit dem Herbartianer Lazarus verband, meinte er dem in der Philosophie erfahreneren Genossen das eigene Urteil unterordnen zu müssen. So kam es, daß der Hegelsche Gedanke des Volksgeistes mit dem Gewand einer ihm völlig inadäquaten Psychologie umkleidet wurde. Um eine brauchbare Völkerpsychologie zu schaffen, hätte es einer Umsetzung der Hegelschen Begriffsdialektik in eine empirische Psychologie der aktuellen seelischen Vorgänge bedurft. Doch die Herbartsche Seelenatomistik und der Hegelsche Volksgeist vertrugen sich wie Wasser und Feuer. Die individuelle Seelensubstanz in ihrer starren Abgeschlossenheit ließ auch nur für den Gedanken einer individuellen Psychologie Raum. Auf die Gemeinschaft konnte diese höchstens mit Hilfe einer zweifelhaften Analogie übertragen werden. Wie Herbart in seiner

Mechanik der Vorstellungen das Seelenleben aus einem Spiel imaginärer Vorstellungskräfte ableitet, so konnte man sich allenfalls nach seinem Vorbild die Individuen einer Gemeinschaft als Analoga der Vorstellungen im Einzelbewußtsein denken [1]).

Im Sinne dieser zweifelhaften Analogie ließ sich dann auch von einer „Volksseele" reden — eine Ähnlicheit, die freilich ebenso leer und äußerlich war wie die der Vorstellungen mit den Individuen einer menschlichen Gemeinschaft. So wird man denn wohl auch den tieferen Grund für die Erfolglosigkeit der Völkerpsychologie in ihrer ersten Gestalt in dieser Mischung unverträglicher Voraussetzungen erblicken dürfen. Ist doch Lazarus eigentlich nie über unausgeführte Zukunftsprogramme hinausgekommen, und Steinthal, als Gelehrter ungleich bedeutender und fruchtbarer als jener, blieb stets in individualpsychologischen Betrachtungen befangen, neben denen seine sprachwissenschaftlichen und mythologischen Studien beziehungslos einhergingen. Es ist ein Verdienst Hermann Pauls, diese innere Unmöglichkeit einer Verbindung Herbartscher Seelenmechanik mit der in der Philosophie der Romantik wurzelnden Idee des Volksgeistes und damit die notwendige Ergebnislosigkeit einer mit dieser Verbindung operierenden Völkerpsychologie erkannt zu haben. Selbst der Herbartschen Psychologie zugetan, ausgerüstet zugleich mit einer gründlichen Kenntnis der Sprachgeschichte, war er vor andern befähigt, die Unvereinbarkeit des von Lazarus und Steinthal vertretenen psychologischen Standpunktes mit dem Programm einer zukünftigen Völkerpsychologie zu durchschauen. So bildete die Kritik dieses Programm eine für jene Zeit wohlberechtigte Einführung in die erste 1880 erschienene Auflage seiner „Prinzipien der Sprachgeschichte." Paul hat nun aber diesen Standpunkt durch alle

---

[1]) Herbart, Über einige Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft, Werke, Bd. 9, S. 201 ff. (Ausg. Hartenstein).

Auflagen dieses Werkes festgehalten. Ein paar neu hinzukommende Anmerkungen bestätigen nur ausdrücklich, daß der Verfasser da stehen geblieben ist, wo er vor 30 Jahren stand. Sicherlich ist das sein gutes Recht. Doch es scheint mir, daß dabei dem Verfasser der „Prinzipien" ein doppeltes Versehen begegnet ist: erstens ist in seinen Augen die heutige Völkerpsychologie noch immer mit der Lazarus-Steinthalschen identisch; und zweitens nimmt er an, die Herbartsche Psychologie sei im wesentlichen das letzte Wort, das die wissenschaftliche Psychologie überhaupt gesprochen habe. Ich leugne das eine wie das andere. Die Völkerpsychologie, die nicht nur von mir, sondern in einer Reihe einzelner Arbeiten von Ethnologen und Philologen, die ihre Aufmerksamkeit der psychologischen Seite der Probleme zugewandt haben, vertreten wird, ist nicht mehr die Völkerpsychologie von Lazarus und Steinthal; und Herbarts Mechanik der Vorstellungen gehört der Vergangenheit an. Sie bildet ein interessantes Blatt in der Entwicklungsgeschichte der neueren Psychologie. Aber ihre Voraussetzungen sind ebensowenig mehr anwendbar, um Tatsachen des seelischen Lebens zu interpretieren, wie sich psychologische Probleme deshalb zurückweisen lassen, weil sie mit jenen Voraussetzungen nicht übereinstimmen. Doch nicht bloß die Völkerpsychologie und die Psychologie überhaupt sind heute andere geworden, als sie zurzeit waren, da Hermann Paul seine ersten Gedanken über die Unmöglichkeit einer Völkerpsychologie niederschrieb, auch in der Philologie hat sich indessen manches gewandelt. „Wörter und Sachen" nennt sich bezeichnenderweise eine neue Zeitschrift, die eine über alle Seiten der Kultur sich erstreckende Erforschung der Vergangenheit auf ihre Fahne geschrieben hat. So beginnt, wie mir scheint, allmählich die Überzeugung durchzudringen, daß der Sprachforscher die Sprache nicht wie eine vom übrigen Menschen abzusondernde Lebensäußerung behandeln kann, sondern daß die Voraussetzungen über Ursprung und

Entwicklung sprachlicher Formen mit unseren Anschauungen über den Ursprung und die Entwicklung des Menschen selbst, über die Entstehung der Formen des gemeinsamen Lebens, die Anfänge von Sitte und Recht einigermaßen zusammenstimmen müssen. Niemand wird heute mehr den Begriff des „Volksgeistes" mit der stark an die Unter- oder Oberseele moderner psychologischer Mystiker anklingenden Bedeutung eines körperlosen, unabhängig von den Einzelnen existierenden Wesens festhalten wollen, wie es sich dereinst die Begründer der historischen Rechtsschule dachten. Selbst Hegels dialektisch vermittelte Rationalisierung dieses Begriffes ist für uns unannehmbar geworden. Aber der Gedanke, in welchem dieser Begriff des Volksgeistes wurzelte, daß die Sprache so wenig wie Sitte und Recht ein abgesondertes Dasein führt, sondern daß diese untrennbar aneinander gebundene Äußerungen des gemeinsamen Lebens sind, — dieser Gedanke ist heute ebenso wahr geblieben, wie zurzeit, da Jakob Grimm ihn zum Leitstern seiner über alle Teile der deutschen Vergangenheit sich erstreckenden Arbeiten machte. Wer behauptet, die gemeinsame Sprache sei aus einer Anzahl von Individualsprachen zusammengeflossen, der muß wohl oder übel auch zu den Fiktionen des alten Rationalismus von jenem einsam lebenden Urmenschen zurückkehren, der durch Vertrag mit seinesgleichen die Rechtsordnung geschaffen und den Staat gegründet habe. Die individualistische Gesellschaftstheorie eines Thomas Hobbes hatte diese Konsequenz nicht zu scheuen. Sie sah sich in der Frage des Ursprungs der Kultur einer Aufgabe gegenüber, die zu jener Zeit im wesentlichen überhaupt nur durch willkürliche Konstruktionen zu lösen war. Heute sind doch die Verhältnisse, und das nicht zum geringsten Teil durch die Mitarbeit der Philologie, andere geworden. Für die Sprache allein kann man zur Not noch dieses konstruktive Verfahren beibehalten, weil sie das älteste und jedenfalls das der Erforschung ihres Ursprungs unzugänglichste Produkt des gemeinsamen Lebens ist. Aber auch hier

ist das nur möglich, wenn man unter dem Schutz der weitgehenden Arbeitsteilung unserer Tage die Sprachwissenschaft als ein Reich für sich betrachtet, das nach eigenen historischen „Prinzipien" regiert werde, und in dem man sich um sonstige Kulturgeschichte so wenig wie um Psychologie zu kümmern brauche. Daß übrigens die individualistische Theorie schon an denjenigen Erscheinungen der Sprachgeschichte selbst scheitert, die in jene weiteren Gebiete des gemeinsamen Lebens hinüberreichen, hat F. Kauffmann treffend an einigen Beispielen erörtert. Vergleicht man in der deutschen Sprachgeschichte die ursprünglichen Bedeutungen solcher Wörter, die sich auf das Verhältnis der Individuen innerhalb der Gemeinschaft beziehen, wie gemein und geheim, Geselle und Genosse usw., so trifft man nicht bloß auf das auch sonst zu beobachtende Verblassen einer einst sinnlich lebendigeren Bedeutung, sondern überall zugleich auf einen Bedeutungswandel, bei dem der Begriff, der vormals eine festere Gebundenheit der Glieder einer Gemeinschaft ausdrückte, einem loseren und freieren Verhältnis der Personen zueinander den Platz geräumt hat. In der Geschichte der menschlichen Gesellschaft ist eben das Erste nicht das Individuum, sondern die Gemeinschaft. Aus der Horde, der Sippe löst sich durch fortschreitende Individualisierung die selbständige Einzelpersönlichkeit, in geradem Gegensatz zu den Hypothesen der rationalistischen Aufklärung, nach denen sich die Individuen, halb durch die Not, halb durch vernünftige Überlegung veranlaßt, zu einer Gemeinschaft verbanden[1]).

3. Kritik der Einwürfe gegen die Völkerpsychologie.

Wie dereinst bei den Vertretern des alten Naturrechts die Umkehrung des Verhältnisses der Einzelnen zur Gesamtheit auf einer logischen Konstruktion beruhte, so sind es nun im wesentlichen analoge, weniger auf Beobachtungen

[1]) Vgl. F. Kauffmann, Altdeutsche Genossenschaften, in „Wörter und Sachen", kulturhistorische Zeitschrift, Bd. 2, 1910, S. 9ff.

als auf allgemeinen logischen Erwägungen beruhende Einwände, die von verschiedenen Seiten gegen das Existenzrecht der Völkerpsychologie erhoben worden sind. Die Führung in diesem Streit des philologischen Individualismus gegen den psychologischen Kollektivismus hat die Sprachwissenschaft in vielen ihrer Vertreter übernommen. Von besonderem Interesse ist hier die kurze Darlegung, die Paul in einer bei feierlicher Gelegenheit gehaltenen Rede von den allgemeinen Gesichtspunkten gibt, die sein ablehnendes Urteil bestimmen [1]). Sie zeigt deutlich, daß diese Gesichtspunkte im wesentlichen die nämlichen geblieben sind, von denen dereinst jenes alte Naturrecht ausgegangen war. Nur sind sie hier von der politischen Gesellschaft auf die Sprachgemeinschaft übertragen worden; auch gewinnen sie durch die speziell gegen die Völkerpsychologie gerichtete Tendenz einen kritischen und teilweise polemischen Charakter, der den vormaligen individualistischen Staatstheorien fern lag. Dabei sind es hauptsächlich zwei Gesichtspunkte, von denen diese Kritik der Völkerpsychologie ausgeht. Der eine ist positiver, der andere negativer Art. Erstens wird behauptet, der Begriff der „Volks seele", auf den sich die Völkerpsychologie gründe, sei ein unstatthafter Begriff; es gebe eine Einzelseele, aber keine Volksseele, eine Wissenschaft von dieser Volksseele sei daher innerlich unmöglich. Dazu komme zweitens, daß in den verschiedenen Darstellungen der sogenannten Völkerpsychologie von Lazarus und Steinthal an bis heute „Gesetze" dieser Volksseele, analog den Gesetzen der individuellen Seele, überhaupt nicht aufzufinden seien. Das gelte zunächst für die Sprache, aber auch für den Mythus.

Es lohnt sich wohl, diese beiden allgemeinen Gesichtspunkte etwas näher zu beleuchten, da nach dem ersten Einwand, wenn seine Richtigkeit anerkannt werden müßte,

[1]) Hermann Paul, Rede, gehalten beim Stiftungsfeste der Universität München am 25. Juni 1910. Abgedruckt im Oktoberheft der Süddeutschen Monatshefte 1910.

allerdings der Gedanke einer Völkerpsychologie von vornherein zurückzuweisen wäre, und das um so mehr, als der zweite Einwand hinzufügt, irgend welche ihre Existenz rechtfertigende Ergebnisse seien bei ihr überhaupt nicht herausgekommen.

Nun ist das Argument, auf das sich der Satz stützt, es gebe nur eine Individualpsychologie, und es könne dem eigensten Wesen der Psychologie gemäß keine Völkerpsychologie geben, anscheinend ein außerordentlich einfaches. Alles seeliche Leben setzt nach Paul einen „unmittelbaren Zusammenhang zwischen seelichen Zuständen und Vorgängen“ voraus. „Ein solcher findet aber nur in der Einzelseele statt. Nach außen kann diese immer nur vermittelst ihres Körpers, auf fremde Seelen also nur indirekt wirken. Gibt es demnach keine unmittelbare Einwirkung einer Seele auf die andere, so gibt es auch keine unmittelbare Erkenntnis fremden Seelenlebens. Was in den Seelen anderer Individuen vor sich geht, können wir nur aus unserm eigenen Seelenleben erschließen und müssen wir als demselben gleichartig voraussetzen. Ist auf solche Weise alle psychologische Erkenntnis auf die individuelle Seele beschränkt, so muß nun auch alles was sich im gemeinsamen Leben ereignet aus dem individuellen Seelenleben abzuleiten sein. Denn fänden sich in jenem andere Elemente als in diesem, so würden solche für uns ganz unbegreiflich bleiben.“ Dies scheint Paul so einleuchtend zu sein, daß er meint, man müsse sich „fast schämen es auszusprechen“, und vollends von irgend welchen metaphysischen Voraussetzungen über das Wesen der Seele seien daher diese Sätze ganz unabhängig.

Aber es ist längst kein Geheimnis mehr, daß diejenige Metaphysik, die sich offen als solche bekennt, nicht die schlimmste ist, sondern daß man vornehmlich vor jener auf seiner Hut sein muß, die sich hinter angeblich allgemein anerkannten Tatsachen verbirgt. Nun besteht der „unmittelbare Zusammenhang der Zustände und Vorgänge der Einzelseele“

nach Paul darin, daß die einzelnen seelichen Erlebnisse, die Vorstellungen, die Gefühle, die Assoziationen, ohne irgend welche physische Zwischenvorgänge aneinander gebunden sind. Woher hat er aber die Kenntnis, daß dem wirklich so ist? Natürlich aus irgend einer Psychologie, und alles spricht dafür, daß es die Herbartsche ist, auf die er diese Überzeugung gründet. Denn ich kenne unter den heute noch einigermaßen kursfähigen psychologischen Systemen kein anderes, dem die Seele als eine bloß äußerlich mit dem Körper verbundene, in ihrem eigenen Leben aber von diesem im wesentlichen unabhängige metaphysische Substanz gilt. Für diese Herbartsche Seele sind in der Tat die Vorstellungsbildungen, die Assoziationen usw. rein innerliche Erlebnisse der Seele, und sie stehen als solche in einem „unmittelbaren", nirgends durch körperliche Vorgänge vermittelten Zusammenhang. Daß die Herbartsche Psychologie ein metaphysiches Hypothesengebäude ist, und daß der unmittelbare Zusammenhang, den sie voraussetzt, nirgends wirklch existiert, ist aber heute eine ziemlich allgemeine Überzeugung der Psychologen. Alles was unserem Seelenleben angehört, ist, so viel wir wissen, an physische Vermittelungen gebunden, von den einfachen zeitlichen und räumlichen Vorstellungen an bis zu den verwickeltsten Assoziationen und Apperzeptionen. Auch wenn wir den psychologischen Gesetzen einen eigenartigen, von dem der physischen verschiedenen Inhalt zuschreiben, so meinen wir damit doch nicht im mindesten, diese Gesetze könnten jemals ohne physische Zwischenvorgänge verwirklicht werden. Der „Zusammenhang der Zustände und Vorgänge in der Einzelseele" ist also tatsächlich gerade so gut physisch vermittelt wie der Zusammenhang der Individuen in der menschlichen Gesellschaft. Allerdings ist dieser Zusammenhang ein anderer hier und dort. Niemand hat aber auch behauptet, daß er derselbe sei. Vielmehr gilt uns der Gedanke einer der Einzelseele analogen „Volksseele", deren Individuen den Vorstellungen im einzelnen Bewußtsein ent-

sprechen sollen, als eine Fiktion, die sich für die Völkerpsychologie ebenso unbrauchbar erweist, wie es die Herbartsche Seelensubstanz für die individuelle Psychologie ist. In Wahrheit hat es eben jene wie diese nach der Aufgabe, die wir ihr heute stellen, mit Tatsachen und nicht mit Fiktionen zu tun, und da es Tatsachen gibt, die an die menschliche Gemeinschaft gebunden sind und nur aus den besonderen Bedingungen, die aus dem Zusammenleben des Menschen mit seinesgleichen hervorgehen, psychologisch begriffen werden können, so ist es einleuchtend, daß hier die individuelle Psychologie einer Ergänzung bedarf, die eben diese gemeinsamen geistigen Erzeugnisse und ihre Entwicklung zur Aufgabe hat. Gewiß hat auch die Geschichte dabei ein gewichtiges Wort mitzureden. Aber die psychologische Interpretation ist etwas anderes als die historische Darstellung, so wichtig es ist, daß jene überall wo irgend möglich diese zu Rate zieht.

Die Deduktion, durch die Paul die Unmöglichkeit einer Völkerpsychologie beweist, stützt sich jedoch nicht bloß auf eine metaphysische Fiktion, sondern er bedient sich dabei auch eines Schlußverfahrens, das die alten Logiker einen „Saltus in concludendo“ nennen würden. Aus der unbestreitbaren und nie bestrittenen Gleichartigkeit des menschlichen Seelenlebens schließt er, auch der Inhalt desselben müsse bei allen menschlichen Individuen, welcher Rasse oder Nation sie angehören, der gleiche sein; und aus dieser Übereinstimmung der Individuen wird dann weiterhin deduziert, die Individuen als solche seien die Schöpfer aller Erzeugnisse gemeinsamer Kultur, während der Gemeinschaft, d. h. den durch die Wechselwirkung der Individuen erweckten geistigen Kräften, kein wesentlicher Anteil an diesen Erzeugnissen zukomme. Zuerst werden also den gemeinsamen „Elementen“ des Seelenlebens dessen Inhalte substituiert, und dann wird daraus, daß die letzteren angeblich bei allen Individuen übereinstimmen, geschlossen, diese seien die

alleinigen Urheber jener Inhalte. So wird aus der selbstverständlichen Tatsache, daß wir keine völkerpsychologische Erscheinung erklären können, ohne eine allgemeine Gleichartigkeit der psychischen Anlagen vorauszusetzen und demnach unsere eigene psychologische Erfahrung zu Rate zu ziehen, die Folgerung gezogen, es gebe überhaupt keine völkerpsychologischen Tatsachen, die nicht zugleich Tatsachen der individuellen Psychologie seien. Hier hat sichtlich der Psychologe und Kulturhistoriker mit dem Dialektiker die Rollen getauscht. Oder sollte Paul wirklich meinen, solche Erscheinungen wie der sogenannte „Totemismus", die „Exogamie" und ähnliche seien aus den Tatsachen des individuellen Bewußtseins ohne weiteres abzuleiten? Und sollen hier irgend welche „Prinzipien der Geschichte" an die Stelle der psychologischen Interpretation treten, während es doch psychische Motive gewesen sein müssen, die an so vielen Orten anscheinend unabhängig die Erscheinungen hervorbrachten? In der Tat sind ja auch alle Hypothesen, die bis jetzt über diese schwierigen Probleme aufgestellt wurden, im letzten Grunde psychologischer Art.

Aber Paul bestreitet der Völkerpsychologie nicht bloß im Hinblick auf den zweifelhaften Begriff der „Volksseele" a priori ihr Existenzrecht, er findet dies Ergebnis logischer Überlegung auch a posteriori durch die Tatsache bestätigt, daß es ihr nach seiner Meinung bis dahin nicht gelungen ist, irgendwelche „Gesetze" zu finden. Nun hängt freilich dieses empirische mit dem vorigen logischen Argument enger zusammen, als es auf den ersten Blick scheint. Denn es liegt auch ihm jene falsche Analogie der Volksseele mit der Einzelseele zugrunde, und es entpuppt sich daher dieser Einwurf bei näherem Zusehen wieder mehr als ein logischer denn als ein tatsächlicher. Die Individualpsychologie hat, so lautet etwa der Schluß, die Gesetze der Einzelseele zu ermitteln, folglich muß die Völkerpsychologie, wenn es eine solche gibt, die Gesetze der Volksseele feststellen; nun sind

solche Gesetze nicht gefunden worden, also gibt es keine Völkerpsychologie. Aber dieser weist Paul hier eine Aufgabe zu, die sich wenigstens die heutige Völkerpsychologie überhaupt nicht gestellt hat. Sie soll nach ihm den Erscheinungen des gemeinsamen Lebens in Sprache, Mythus, Sitte usw. gesetzgebend gegenübertreten oder mindestens für diees Gebiete Gesetze auffinden, die bis dahin unbekannt waren. Dessen hat sich jedoch die Völkerpsychologie der Gegenwart niemals anheischig gemacht, und wo sie sich überhaupt des Ausdrucks „Gesetze" bedient, da geschieht dies in einer Weise, die vielmehr ein solches Ansinnen ausdrücklich ablehnt. Eine „Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte" habe ich mein Werk über Völkerpsychologie auf seinem Titel genannt. Das sagt doch mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, daß die objektiv in der Sprache, dem Mythus, der Sitte uns entgegentretenden Gesetze hier psychologisch untersucht, nicht im geringsten aber, daß diese Gesetze selbst erst gefunden oder gar von oben herab auf Grund irgendwelcher apriorischer Überlegungen diktiert werden sollen. Daß es z. B. Gesetze des Lautwandels gibt, oder daß die Entwicklung der Wortformen einer Sprache und ihre Syntax gewissen Gesetzen folgt, und daß bei der Entstehung solcher Gesetze psychologische Motive mindestens eine mitwirkende Rolle spielen, wird doch Paul schwerlich leugnen wollen. Ich bin also geneigt, diesen Einwand auf ein Mißverständnis zurückzuführen, das in der Auffassung der Psychologie seinen Grund hat. Die Psychologie Herbarts war ja auf Gesetzen aufgebaut, die nicht den Tatsachen selbst entnommen, sondern auf Grund gewisser metaphysischer Voraussetzungen gewonnen wurden. Wenn die Völkerpsychologie die Tendenz hätte, für die Volksseele ähnliche Gesetze zu finden, wie sie Herbarts „Mechanik der Vorstellungen" für die individuelle Psychologie aufgestellt hat, so würde daher jener Vorwurf gerechtfertigt sein. Aber einen solchen Versuch macht sie nicht. Vielmehr sucht sie die in

den Erscheinungen des gemeinsamen Lebens objektiv hervortretenden Gesetze auf der Grundlage gewisser allgemeingültiger psychischer Motive, die sie dem individuellen Seelenleben entnimmt, und der besonderen Bedingungen, unter denen diese Motive auf den verschiedenen Stufen der Kultur wirken, psychologisch zu interpretieren. Die Voraussetzung aber, zu der sie dabei überall durch die Tatsachen selbst geführt wird, ist die, daß Erscheinungen wie Sprache, Mythus, Sitte von Anfang an eine menschliche Gemeinschaft fordern, und daß eben darum die individuelle Psychologie ebenso wenig die in ihnen gegebenen psychologischen Aufgaben zu lösen vermag, wie ein einzelnes Individuum für sich allein jemals diese Produkte des gemeinsamen Lebens hervorbringen würde[1]). So kann denn auch die Tatsache, daß bei keinem dieser Erzeugnisse der Gemeinschaft die Hilfe der individuellen Psychologie zu entbehren ist, nicht bedeuten, es gebe überhaupt keine an die menschliche Gemeinschaft gebundenen psychologischen Gesetze. Vielmehr wird man zu diesen spezifisch völkerpsychologischen Gesetzen im objektiven Sinne in allererster Linie das Gesetz rechnen dürfen, daß, soweit wir den Menschen in seiner Entwicklung zurückverfolgen können, er nach dem aristotelischen Ausdruck ein *ζῶον πελιτικόν* gewesen ist, d. h. daß alle Erzeugnisse seines geistigen Lebens nur in der Gemeinschaft entstehen. Daneben

---

[1]) In seiner Rede über Völkerpsychologie bemerkt Paul, es sei ein „merkwürdiger Widerspruch", daß ich die Aufgabe der Völkerpsychologie auf alle geistigen Erzeugnisse der menschlichen Gemeinschaft ausgedehnt und dann trotzdem auf Sprache, Mythus und Sitte „eingeschränkt" habe (a. a O. S. 365). In der Methodenlehre seines Grundrisses der germanischen Philologie (I², S. 156) sagt er, es habe „seine Berechtigung, die Erforschung gerade dieser drei Gebiete in eine besonders nahe Beziehung zu setzen, insofern sie einerseits einer psychologischen Basierung bedürfen, anderseits umgekehrt der Psychologie wertvolles Material zur Bearbeitung liefern." Dieses frühere Urteil scheint mir richtiger als das spätere zu sein. Über die bloß relative Bedeutung jener Einschränkung vgl. übrigens oben S. 24ff.

gibt es übrigens auf allen Gebieten eine nicht unbeträchtliche Zahl allgemeiner Tatsachen, denen man die Bedeutung empirischer Gesetze wird beilegen müssen. So nennt ja die Sprachwissenschaft selbst gewisse regelmäßige Veränderungen der Sprachlaute „Lautgesetze", und wenn man z. B. beobachtet, daß innerhalb des Gebietes der afrikanischen Bantusprachen Erscheinungen des Lautwandels vorkommen, denen ähnlich, die nach Grimms Gesetz der Lautverschiebungen innerhalb der germanischen Sprachen stattgefunden haben, so ist die Vermutung gerechtfertigt, die Einflüsse, die solche Veränderungen bedingen, seien von allgemeinerer, über den geschichtlichen Horizont des einzelnen Volkes hinausgehender Bedeutung[1]) Noch mehr gilt das von den beim Kontakt der Laute eintretenden Assimilationen und Dissimilationen, den sogenannten Analogiebildungen und manchen den Gebieten des Bedeutungswandels und der Syntax zugehörenden Erscheinungen. Und das ähnliche begegnet uns in Mythus, Kultus und Sitte. So haben sich die Motive der die Leichenbestattung umgebenden Bräuche, so die Anschauungen, die dem Opferkultus zugrunde liegen, innerhalb weit voneinander abliegender Kulturgebiete in so auffallender Übereinstimmung geändert, daß wir, wenn irgendwo in den Erscheinungen des geistigen Lebens, hier von einer durchgehenden und nur selten von andern Einflüssen übertönten Gesetzmäßigkeit reden können[2]). Wenn also Paul hier keine Gesetze gefunden hat, so beweist das zwar, daß er sie nicht gesehen hat, es beweist aber nicht, daß sie nicht existieren.

Nun möchte freilich auch Paul gewisser Leitsätze von allgemeinem Charakter bei der Interpretation der Erscheinungen, die in den Bereich der von ihm sogenannten „Kulturwissenschaften" fallen, nicht entraten. Aber da diese letzteren historische Wissenschaften sind, so sollen auch die für sie maßgebenden allgemeinen Sätze nicht psychologische Gesetze,

[1]) C. Meinhof, Die moderne Sprachforschung in Afrika, 1910, S. 58ff

[2]) Völkerpsychologie, Mythus und Religion. I², S. 150ff. III, S, 667ff.

sondern „historische Prinzipien“ sein. Doch bekenne ich offen: so mannigfache Belehrung ich trotz meines abweichenden Standpunktes Pauls „Prinzipien der Sprachgeschichte“ verdanke, davon, was er unter seinen „Prinzipien“ versteht, habe ich mir nie eine deutliche Vorstellung machen können. Seine Ausführungen über diesen Punkt lauten sehr unbestimmt. Am ehesten findet man eine Art Definition des Begriffs in der Methodenlehre des „Grundrisses“. Da heißt es, die „Prinzipienwissenschaft“ habe der Methodenlehre eine Summe von Möglichkeiten des Geschehens an die Hand zu geben, zu der man greifen könne, wenn es sich um die Ergänzung des Gegebenen handle (I^2, S. 168); und kurz zuvor wird bemerkt, der Grad der Wahrscheinlichkeit einer bestimmten Annahme müsse, ebenso wie ihre Möglichkeit, auf Grund analoger Fälle bestimmt werden, die man früher beobachtet habe. Nun verstand man bis dahin unter einem Prinzip einen Satz, der sich gleichzeitig durch seine Allgemeinheit wie durch die strenge Ausnahmslosigkeit seiner Geltung auszeichnet. In diesem Sinne gelten z. B. in der Mechanik das sogenannte Trägheitsgesetz und der Satz vom Kräfteparallelogramm als Prinzipien. Sätze dagegen, die eine bloße Möglichkeit ausdrücken, und über deren Wahrscheinlichkeit die Analogie mit andern Erfahrungen entscheidet, pflegt man Hypothesen und nicht Prinzipien zu nennen. In der Tat reduzieren sich, soviel ich sehen kann, die Paulschen Prinzipien im wesentlichen auf den einen Satz: die Sprache ist im letzten Grunde eine individuelle Schöpfung. Ihm könnten etwa noch die Korollarsätze beigefügt werden: die ursprüngliche Form der Sprache ist die Individualsprache; jede Gemeinsprache ist durch das Zusammenfließen vieler Individualsprachen entstanden; jede Veränderung der Sprache hat einen lokal und individuell beschränkten Ausgangspunkt. Diese Sätze sind aber offenbar Hypothesen, und zwar, wie ich glaube, sehr unwahrscheinliche Hypothesen. Jedenfalls kann die Frage, ob sie Geltung haben oder nicht, nur auf Grund der Erfahrung beantwortet werden.

4. Der Individualismus in der neueren Sprachwissenschaft.

In der Tat hat es nun nicht an Versuchen gefehlt, einzelne empirische Belege für diese Hypothesen beizubringen. Doch legt man auf solche Beispiele offenbar nur deshalb ein Gewicht, weil man die Voraussetzung, die sie beweisen sollen, a priori schon für selbstverständlich, also eigentlich für keines Beweises bedürftig hält. Insofern ist es zugleich bezeichnend, daß unter allen Gebieten der Philologie die Sprachwissenschaft diesen Individualismus in seiner extremsten Form ausgebildet hat. In der Kultur-, Mythen- und Sittengeschichte begnügt man sich in der Regel mit einem Kulturzentrum, von dem alle Entwicklung ausgegangen sei. Nur die Linguisten sind gelegentlich so weit gegangen, jede Neubildung oder Wandlung in der Sprache auf ein einziges Individuum zu beschränken. So bemerkt B. Delbrück aus Anlaß einer Erörterung über die Entstehung von Sprachmischungen: „Ehe zwei Stämme vorhanden sind, deren Sprachen sich mischen, muß jeder von ihnen auf einem andern Wege zu einer einheitlichen Lautgebung gekommen sein. Unter diesem andern Weg aber kann man sich, so viel ich sehe, nur vorstellen, daß eine Neuerung bei einem Einzelnen beginnt, und sich von ihm aus in immer weitere und weitere Kreise fortsetzt. Den hauptsächlichsten Grund, warum die Mehreren die Wenigen nachahmen, darf man aber wohl in dem persönlichen Einfluß der Wenigen suchen“ [1]).

So weit geht freilich Paul nicht. Er betont ausdrücklich, daß größere Wandlungen der Sprache voraussichtlich von einer Vielheit Einzelner ausgehen. Aber von prinzipieller Bedeutung ist dieser Unterschied nicht, und es ist daher nicht zu wundern, daß Sprachforscher, die eine klare Stellungnahme bevorzugen, mehr dem extremen Individualis-

[1]) B. Delbrück, Grundfragen der Sprachforschung, 1901. S. 98.

mus Delbrücks sich zuneigen, als dem gemäßigteren Pauls[1]). Auch für Paul ist die Gemeinschaft eine Summe von Individuen, nichts weiter. Was in ihr geschieht, das hat in den mit den gleichen seelischen Kräften ausgestatteten Individuen seine Quelle. Wenn ein Individuum auf ein anderes einwirkt, so ist das im allgemeinen nichts anderes, als wenn ein sonstiger äußerer Reiz eine Sinneswahrnehmung hervorruft. Daß Sprache, Mythus, Sitte Schöpfungen der Gemeinschaft als solcher sind, und daß bei ihrer Entwicklung in allen wesentlichen Beziehungen die Gemeinschaft den Einzelnen bestimmt, nicht oder nur in sekundärer Weise der Einzelne die Gemeinschaft, diese Tatsache kommt bei ihm nicht zur Geltung.

Die Begründung dieser Anschauung besteht nun aber lediglich in einem Beweis aus Beispielen oder, logisch ausgedrückt, in einer Induktion von wenigen Fällen auf alle Fälle, bei der die entgegenstehenden Instanzen unbeachtet bleiben. So breiten sich sprachliche Änderungen oder Neubildungen gelegentlich von einem beschränkten Punkt über ein größeres Territorium aus, dialektische Eigenheiten können in die Literatursprache übergehen, in seltenen Fällen kann sogar ein Einzelner willkürlich ein Wort erfinden. Niemand bestreitet das. Aber daß dies der regelmäßige Verlauf der Entwicklung sei, wird damit nicht im mindesten erwiesen. Denn allen diesen Fällen stehen andere gegenüber, in denen allem Anscheine nach der Prozeß den umgekehrten Verlauf genommen hat. Eine Gemeinsprache scheidet sich in einzelne Dialekte, und aus dem einzelnen Dialekt sondern sich wieder individuelle Sprechweisen aus, die sich mit steigender Kultur gegenüber dem gemeinsamen Idiom immer charakteristischer gestalten. Endlich den seltenen Fällen, in denen ein Einzelner eine Neuerung bewirkt, steht die erdrückende Zahl der andern Fälle gegenüber, in denen er selbst aus der gemeinsamen

[1]) So z. B. Hugo Schuchardt, Sprachgeschichtliche Werte. Festschrift zur Philologenversammlung in Graz, 1910.

Sprache schöpft. Stellt man im Hinblick auf diese einander entgegengesetzten Strömungen, die hier wie überall das geistige Leben durchfluten, die Frage so, wie sie von Rechts wegen gestellt werden muß: was ist in diesem Widerspiel der Kräfte das Primäre? dann kann kein Zweifel sein, daß im ganzen genommen das Gemeinsame das Erste, und die Differenzierung und Individualisierung das Spätere ist. Man müßte die ganze Entwicklung der Kultur auf den Kopf stellen oder der Sprache eine wunderbare Ausnahmestellung unter den Erzeugnissen des menschlichen Geistes anweisen, um das Gegenteil anzunehmen. Wo daher trotzdem der Versuch gemacht wird, auf solche Erscheinungen offenkundiger Differenzierung die individualistische Hypothese anzuwenden, da helfen dann willkürliche Konstruktionen, die auf Schritt und Tritt mit den wirklichen Tatsachen in Widerspruch geraten. So behauptet z. B. Paul, die Dialektspaltung bedeute überall nichts anderes als „das Hinauswachsen der individuellen Verschiedenheiten über ein gewisses Maß". Von einem Individuum oder einer beschränkten Anzahl von Individuen aus sollen sich also gewisse Eigenarten ihrer Individualsprachen allmählich ausgebreitet haben[1]). Daß man sich den Vorgang allenfalls so konstruieren kann, will ich nicht leugnen. Aber daß er wirklich in dieser Weise stattgefunden hat, dafür besteht, wenn man die Bedingungen ins Auge faßt, unter denen solche Sprachspaltungen ursprünglich eintreten, nicht die geringste Wahrscheinlichkeit. Die dialektische Differenzierung ist, wie uns die Verhältnisse der heutigen primitiven Völker lehren, auf das engste an die Spaltung der Stämme selbst und in ihren weitergreifenden Folgen an die Wanderungen der Stämme gebunden. Eine Horde Zusammenlebender hat eine einzige Sprache, innerhalb deren die individuellen Unterschiede ebenso verschwinden, wie die Unterschiede der Sitte und des Kultus. Wird die Horde größer, so spaltet sie sich, ein Teil

[1]) Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte [4], S. 38.

wandert aus, sucht entfernte Jagdgründe auf und beginnt unter den veränderten Bedingungen eine neue, selbständige Entwicklung. Die Spuren solcher Vorgänge begegnen uns heute noch deutlich ausgeprägt bei zahlreichen australischen und amerikanischen Stämmen, und wir werden sicherlich nicht irregehen, wenn wir uns die frühesten Sprach- und Dialektscheidungen der heutigen Kulturvölker im allgemeinen dem ähnlich denken. Aber der Vorgang der Umbildung einer in dieser Weise mitgebrachten Sprache kann nicht wohl ein wesentlich anderer sein als der des Ursprungs der Sprache überhaupt. So wenig diese von einem Einzelnen oder von einer beschränkten Anzahl von Individuen erfunden ist, ebenso wenig sind jene Umwandlungen aus der Ausbreitung von Individualsprachen hervorgegangen, sondern die Gemeinschaft selber hat die neue Sprache geschaffen. Auch hier verallgemeinert daher die Hypothese der Individualsprache vereinzelte Erscheinungen einer späten Kultur, um sie dann in eine beliebig vergangene Zeit zu projizieren. So wiederholt sich hier die gleiche Umkehrung der Geschichte, mit der einst der Individualismus und Rationalismus der Aufklärung operierte. Die selbständige Persönlichkeit steht nicht da, wo wir sie auf Grund unserer anthropologischen und soziologischen Erkenntnisse sehen müssen, am Ende, sondern am Anfang der Geschichte.

5. Naturhistorische Analogien zur Sprachgeschichte.

Gleichwohl gibt es einen Punkt, wo die Wege des alten und des neuen Individualismus sich scheiden. Jenem war die menschliche Entwicklung ein Reich für sich; es lag ihm ferne, die Geschichte der geistigen Erzeugnisse zu der Entstehung der sonstigen Bildungen der Natur, selbst der organischen Wesen in Beziehung zu bringen. Heute ist die Lage der Dinge eine andere geworden. Die Entwicklungstheorie beherrscht gegenwärtig alle Wissenschaften. Die Analogien zwischen menschlicher und tierischer Entwicklung sind

allgemein zugestanden. Beinahe jede Hypothese, namentlich wenn sie mehr auf Konstruktionen als auf Tatsachen beruht, stützt sich auf sie. Der Individualismus hat sich diese Stütze nicht entgehen lassen. Auch hier hat Paul für die Sprache diese naturhistorischen Analogien eingehend erörtert.

Wie in der organischen Natur Arten, Gattungen, Klassen nichts anderes sind als „Zusammenfassungen des menschlichen Verstandes, die je nach Willkür verschieden ausfallen können", so hat im letzten Grunde jedes Individuum seine eigene Sprache, und es ist darum bis zu einem gewissen Grade willkürlich, wenn wir eine Anzahl solcher Individualsprachen zu einer Dialektgruppe verbinden. Demnach ist aber auch jede Änderung oder Neubildung der Sprache zunächst ein individuelles Geschehen, und es hängt von hinzutretenden Umständen ab, ob sich ein solches auf andere Individuen ausbreitet oder nicht. Ferner entstehen, wie uns die Darwinsche Theorie gelehrt hat, neue Varietäten dadurch, daß sich ursprünglich zufällige individuelle Abweichungen, irgendwie durch den Kampf ums Dasein begünstigt, steigern und ständig werden. Ganz analog ist daher innerhalb der menschlichen Gesellschaft das Usuelle überall aus dem ursprünglich Okkasionellen entstanden[1]). Die aus einem bestimmten Anlaß zum erstenmal vollführte Handlung eines Einzelnen wird unter günstigen Umständen zur Gewohnheit, die Gewohnheit breitet sich auf andere aus, sie wird zum Brauch. Gleicher Weise hat in der Sprache jede Änderung oder Neubildung einen individuellen Ausgangspunkt. Zwischen der unendlichen Menge individueller Sprechweisen vollziehen sich aber durch Austausch und Nachahmung allmählich Angleichungen. So wird was ursprünglich eine individuelle Abänderung war in die allgemeine Sprache aufgenommen, und aus dieser können sich dann wieder durch weitere individuelle Abänderungen Dialekte differenzieren[2]).

[1]) Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte[4], S. 37ff.
[2]) Ebend. S. 75ff.

So sehr nun unter diesen beiden Analogien der Hinweis auf das Vorbild, das die moderne Entwicklungstheorie durch die Auflösung des starren Speziesbegriffs der genetischen Betrachtung der menschlichen Gesellschaft gegeben hat, auf den ersten Blick imponieren mag, so dürfte diese Analogie doch beim Lichte besehen nur in dem einen Punkte zutreffen, in dem es solcher Analogien überhaupt nicht bedarf: darin nämlich, daß in unserer Erfahrung überall das Konkrete, das Einzelne in Wirklichkeit allein existiert, und daß abstrakte Begriffe keine realen Dinge sind. Sobald man über diesen Punkt hinausgeht, versagt aber die Analogie. Oder wo fände sich etwa in der Tierwelt ein Beispiel dafür, daß stammesfremde Arten, ähnlich stammesfremden Sprachen, sich mischen, oder daß ein Individuum dem andern durch Nachahmung ähnlich wird? In der Tat, diese Analogie geht in Stücke, wo man sie anfaßt. Physische Objekte und psychische oder psychophysische Funktionen gleichen sich eben in nichts, ausgenommen darin, daß beide nur in der Form konkreter Erscheinungen vorkommen. Dagegen läßt sich vermöge dieser allgemeinsten Analogie nicht das geringste darüber aussagen, wie irgend eine Veränderung in den zahlreichen Individualsprachen, aus denen sich eine Gemeinsprache zusammensetzt, eingetreten ist. Hier ist nur dies gewiß, daß die Nachahmung, die, möge auch ihr Einfluß überschätzt worden sein, bei der Sprache jedenfalls nicht auszuschließen ist, bei den Variationen und Mutationen innerhalb der organischen Natur keine Rolle spielt.

Nicht anders verhält es sich mit dem Argument, daß das Usuelle überall aus einer irgend einmal zufällig oder willkürlich entstandenen Handlung hervorgegangen sei. Gewiß ist ja ein „Usus“ nicht plötzlich vom Himmel gefallen. Er wird stets aus einzelnen zunächst ausnahmsweise geschehenden Handlungen entstanden sein. Aber damit ist nicht gesagt, daß diese überall auf einzelne selbständig handelnde Individuen zurückgehen. Wer so schließt, der substituiert

zunächst dem Okkasionellen das Individuelle und dann weiterhin dem Individuellen die einzelnen Individuen. Nun ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß Gewohnheiten und sogar willkürliche Einfälle Einzelner usuell werden können. Aber als die Regel läßt sich dies in keiner Weise hinstellen, und es kommt vor allem auf die besondere Art der Lebenserscheinungen an, ob es wahrscheinlich ist oder nicht. Das Gebiet, wo die individuelle Entstehung die größte Bedeutung hat, ist zweifellos die Mode. Eine Kleidermode kann von einem einzelnen Schneider oder von einer in Sachen der äußeren Repräsentation maßgebenden Persönlichkeit erfunden werden, und vielleicht ist das sogar der häufigste Weg ihrer Entstehung. Im allgemeinen ist eben die Mode eine Sache der Erfindung, und jede Erfindung geht auf einen Erfinder zurück. Es gibt aber auf der andern Seite Gebiete, wo die Erfindung keine nennenswerte Rolle spielt, wo demzufolge auch eine solche individuelle Entstehung nur ausnahmsweise vorkommen dürfte. Ein solches ist in erster Linie die Sprache, die in dieser Beziehung in der Tat von allen geistigen Erzeugnissen der Menschheit am ehesten an die Entwicklung organischer Naturformen erinnert. Die Vermutung, gewisse Veränderungen der Sprache von allgemeingültigem Charakter, wie z. B. der reguläre Lautwandel, die Assimilationen und Dissimilationen, die sogenannten Analogiebildungen u. a., seien bei zahlreichen Individuen gleichzeitig und unabhängig eingetreten, liegt hier um so näher, je mehr solche Erscheinungen nicht nur auf Einflüsse, denen alle Mitglieder einer Gemeinschatt gleichförmig unterworfen waren, sondern vor allem auch auf Wechselwirkungen zwischen den Individuen hinweisen, welche die Existenz der Gemeinschaft bereits voraussetzen.

6. Die Nachahmungtheorie.

Nun ist im Hinblick darauf, daß der Mensch, soweit wir seine Entwicklung zurückverfolgen können, nur in Ge-

meinschaft gelebt hat, und daß Erzeugnisse wie Sprache, Mythus und Sitte nur innerhalb einer Gemeinschaft möglich sind, die Annahme des individuellen Ursprungs einer Erscheinung innerhalb dieser Gebiete im allgemeinen nur da gestattet, wo ein solcher direkt nachzuweisen oder vermöge der besonderen Bedingungen des Falls wahrscheinlich ist. Von dem Wort „Gas" wissen wir z. B. genau, daß es von dem bekannten Arzt und Chemiker Baptista van Helmont willkürlich, wie er es selbst bezeugt, erfunden worden ist.

In der Tat ist es nun aber nichts anderes als ein Schluß aus solchen Beispielen, die noch dazu in der Regel den Charakter singulärer Erscheinungen an sich tragen, durch den man nicht selten überhaupt den individuellen Ursprung sprachlicher Bildungen wahrscheinlich zu machen sucht. So erzählt Hugo Schuchardt[1]) eine Fülle kleiner Anekdoten zum Teil sehr ergötzlicher Art über Sprachschöpfungen, die von einem Einzelnen herrührten und von seiner Umgebung aufgenommen wurden, um hier kürzere oder längere Zeit erhalten zu bleiben. Daß Spitznamen von Personen, scherzhafte Bezeichnungen von Orten, Beschäftigungen usw. solche Produkte individueller Laune zu sein pflegen, ist ja bekannt, und natürlich bin ich weit entfernt, diese Beispiele zu bestreiten; ja ich möchte glauben, daß über den Kreis solch persönlicher Erlebnisse hinaus bei gewissen Sondersprachen, wie bei der Gauner-, der Studentensprache u. a., ein wesentlicher Teil des charakteristischen Wortschatzes individuellen Ursprungs ist, wenn man das auch hier zumeist nicht direkt nachzuweisen vermag. Was aber in diesem Fall eine solche Wahrscheinlichkeit begründet, das hängt mit demselben Merkmal zusammen, dessen Fehlen einen analogen Ursprung für die große Mehrzahl der Bildungen einer allgemeinen Sprache unwahrscheinlich macht: mit dem der willkürlichen Erfindung. Zwar ist es, wie die Geschichte der technischen Entdeckungen

[1]) Hugo Schuchardt, Sprachgeschichtliche Werte, 1909.

lehrt, nicht ganz ausgeschlossen, daß zwei Menschen unabhängig voneinander und annähernd gleichzeitig dieselbe Erfindung machen; aber dieser Fall ist doch sehr selten, so daß man im allgemeinen an der Regel festhalten darf, wo irgend eine Schöpfung als das Produkt einer erfinderischen Tätigkeit erscheint, da sei dies zugleich ein Zeugnis für ihren individuellen Ursprung. Damit soll nicht gesagt sein, daß, wo jenes Merkmal fehlt, nicht dennoch ein solcher möglich ist. Aber es müssen dann eben andere Zeugnisse für diese Annahme eintreten. Ebenso darf die Tatsache, daß bei einer Erscheinung die Nachahmung von Einfluß gewesen ist, nicht ohne weiteres als ein Beweis dafür angesehen werden, daß jene Erscheinung selbst von einem Einzelnen ausgegangen sei. Ein charakteristisches Beispiel bietet hier die von Schuchardt angeführte näselnde Aussprache der Puritaner, besonders ihrer Prediger, die nach einer nicht unwahrscheinlichen Vermutung in der allgemeinen Sprache der Yankees heute noch nachwirkt. Obgleich die einstigen Motive dieser Sprachgewohnheit verloren gegangen sind, so ist diese doch innerhalb des Kreises, in dem sie entstand, wahrscheinlich generellen Ursprungs, und sie ist nicht ausschließlich aus einer Nachahmung abzuleiten. Vielmehr hatte wohl die Sprechweise der Puritaner in dem Wert, den sie den Schriften des Alten Testaments beilegten, ihre Quelle. Wie sie sich die Namen der Erzväter und Propheten gaben, so fand ihre Redeweise ihr Vorbild in der halb näselnden, halb singenden Art, wie in den Synagogen die hebräische Bibel noch heute rezitiert wird. In welcher Weise diese Art der Rezitation selbst entstanden ist, bleibt freilich dahingestellt. Sie mag teils in der allgemeinen Sprechweise der Juden, teils in den phonetischen Eigenschaften eines mit etwas gedämpfter Stimme gesungenen Rezitativs ihren Grund haben. Jedenfalls ist es aber nicht wahrscheinlich, daß diees Motive zunächst nur auf wenige Einzelne eingewirkt haben.

Überhaupt ist die Nachahmung zwar überall ein bei der

Ausbreitung einer völkerpsychologischen Bildung mitwirkender Faktor; aber sie ist weder der einzige noch gibt sie der Natur der Sache nach über die Entstehung dessen Rechenschaft, was nachgeahmt wird. Betont man daher ausschließlich die Nachahmung als Bedingung für die Entstehung einer Erscheinung, so liegt dem eigentlich immer schon die Voraussetzung zugrunde, ihr letzter Ursprung sei in einer Erfindung zu suchen, womit, da solche Erfindungen stets von Einzelnen gemacht werden, ohne weiteres auch ihr individueller Ursprung gegeben ist. Darum ist das Wort „Nachahmung" ein Ausdruck, der die Vorgänge, die bei der Ausbreitung einer gesellschaftlichen Erscheinung zusammenwirken, immer nur unzulänglich wiedergibt. Wenn ein Mensch einen andern nachahmt, so übernimmt er fertig, was dieser entweder selbst von einem andern überkommen oder neu hervorgebracht hat. Das ist ein Grenzfall, der zuweilen einmal verwirklicht sein kann, der sich aber in der großen Mehrzahl der Fälle aus fortwährend ineinander greifenden Wechselwirkungen zusammensetzt, bei denen eventuell jeder nachahmt und selbst wieder nachgeahmt wird. Man beobachte, um sich dies zu vergegenwärtigen, denjenigen Fall einer Neubildung und Ausbreitung sprachlicher Bildungen, bei dem wir diesen Prozeß direkt verfolgen können: die Entstehung und Fixierung einer Gebärdensprache zwischen zusammenlebenden taubstummen Kindern oder auch zwischen einem Taubstummen und seiner redenden Umgebung. Der Taubstumme drückt eine Vorstellung durch eine Gebärde aus, die dem andern in der Regel ohne weiteres verständlich ist, und die dieser je nach Umständen abändert, ergänzt und mit einer weiteren Gebärde erwidert usw. Dann geschieht es wohl auch einmal, daß von einem einzelnen ein Zeichen willkürlich erfunden und von den Genossen rezipiert wird. Aber diese Rezeption selbst würde nicht möglich sein, wenn nicht jene gemeinsame Schöpfung die Grundlage bildete, bei der die Nachahmung nur ein mitwirkender Faktor ist. Ohne daß jeder einzelne durch die auf ihn einwirkenden Reize zu

Bewegungen angetrieben würde, die natürliche Ausdrucksmittel seiner Vorstellungen und Affekte sind, würde sich jener Verkehr, bei dem jeder gebend und empfangend zugleich ist, niemals entwickeln können. Wenn daher Schuchardt meint, eine andere Wechselwirkung zwischen den Individuen einer Gesellschaft als die durch Nachahmung könne man sich überhaupt nicht denken, so scheint mir diese Meinung wenig zutreffend zu sein. Fast überall wo man solche gemeinsame Bildungen aus der Nachahmung oder gar, wie Delbrück und Schuchardt wollen, aus der Nachahmung eines von einem Einzelnen gegebenen Beispiels erklären will, da führt dies in der Tat zu psychologisch unmöglichen Konstruktionen. Belehrende Beispiele bieten hier, wie mir scheint, besonders die Erscheinungen der Sprachmischung oder der Beeinflussung einer Sprache durch eine andere, — Beispiele, bei denen man, so weit es sich um allgemeine sprachliche Vorgänge handelt, vielleicht am ehesten an Nachahmung denken könnte. Eine interessante Erscheinung dieser Art ist z. B. das Eindringen der sogenannten Vokalharmonie in die rumänische Sprache. Daß sie aus dem Türkischen übernommen ist, steht wohl fest, da sie sonst den romanischen wie überhaupt den indo-europäischen Sprachen fehlt. Sie ist in ihren für die uralaltaischen Sprachen charakteristischen Formen ein Vorgang progressiver Lautassimilation: der Vokal einer Silbe assimiliert den Vokal der nächsten, wie z. B. bei dem türkischen Infinitiv der Vokal des Wortstamms den des Suffixes: sev-mek, mä-mäk, bak-mak u. dgl. Bei dem namentlich in früherer Zeit regen Verkehr zwischen der Türkei und Rumänien ist eine solche Beeinflussung im allgemeinen wohl begreiflich. Wie soll man sich aber den Vorgang des Näheren denken? Nach der Theorie der Nachahmung und der Ausbreitung von einem vorbildlich wirkenden Individuum aus würde ein einzelner einflußreicher Rumäne diese Eigenschaft des Türkischen in seine Sprechweise aufgenommen und dann zahlreiche Nachahmer unter seinen Landsleuten gefunden haben, so daß schließlich

diese Eigentümlichkeit in die Gemeinsprache überging. Vielleicht ist man auch bereit zuzugeben, daß in diesem Fall mehrere gleichzeitig das Beispiel gegeben haben könnten, die Nachahmungstheorie als solche würde dann immer noch bestehen bleiben. Aber ihre Wahrscheinlichkeit wird durch diese Vervielfältigung nicht wesentlich größer. Die Beobachtungen, die wir tatsächlich beim Verkehr sprachfremder Völker machen können, widersprechen beiden Hypothesen. Denn das Nächste ist hier dies, daß sich eine größere oder kleinere Anzahl von Individuen beide Sprachen aneignet. Solche zweisprachige Individuen nehmen dann beim Gebrauch ihrer Muttersprache teils Wörter in diese auf, die der fremden Sprache entlehnt sind, teils mischen sie Laut- und Flexionsformen. So versehen die pennsylvanischen Pfälzer Amerikas im Volksdialekt englische Wörter mit deutschen Flexionsformen, und so ist ohne Zweifel auch zuerst bei den zweisprachigen Rumänen die Vokalharmonie in die rumänischen Wortformen hinübergewandert. Wollte man das eine Nachahmung nennen, so müßte man sagen, hier habe der Sprechende sich selbst nachgeahmt. Da aber eine solche Übertragung offenbar unwillkürlich erfolgt, so hat dieser Prozeß mit der Nachahmung überhaupt nichts zu tun, sondern es handelt sich, wie bei vielen andern sprachlichen Wirkungen, um einen jener Vorgänge psychophysischer Assimilation, wie sie auf allen Stufen seelischer Entwicklung vorkommen.

Übrigens gibt es nicht bloß Wechselwirkungen innerhalb der menschlichen Gesellschaft, bei denen die Nachahmung nur einen begleitenden Faktor ausmacht, oder wo sie, wie in dem letzten Beispiel, im Grunde eine inadäquate vulgärpsychologische Umschreibung eines von der eigentlichen Nachahmung verschiedenen psychologischen Assoziationsprozesses ist, sondern in zahlreichen Fällen eines Laut- oder Bedeutungswandels ist sie nicht einmal in diesem übertragenen Sinne von nennenswerter Bedeutung. Das trifft überall da zu, wo irgend welche Einflüsse der Natur und der Kultur die

Individuen einer Sprachgemeinschaft annähernd gleichmäßig treffen. Ich lasse hier die vielumstrittenen Natureinflüsse bei Seite. Aber jene Lautänderungen, die auf ganz bestimmte psychophysische Einflüsse zurückzuführen sind, wie die sprachlichen Assimilationen und Dissimilationen, zu denen ja auch die erwähnte Vokalharmonie gehört, sie sind zum großen Teil in letzter Instanz Produkte des Verkehrs, also der Wechselwirkung der Individuen, ohne daß als primäre Ursache eine Nachahmung vorauszusetzen wäre. Daß z. B. durch regressive Lautassimilation adsimilare in assimilare, dumb in dumm, brumben in brummen übergegangen ist, beruht wohl, wie K. Brugmann zuerst bemerkt hat, und wie es die Effekte willkürlicher Artikulationsbeschleunigung wahrscheinlich machen, auf einer allmählich eingetretenen Beschleunigung der Rede. Diese Beschleunigung ist aber eine Folge des Verkehrs, also einer Wechselwirkung der Mitglieder einer Sprachgemeinschaft, die mit der Nachahmung gar nichts zu tun hat. Führt die Nachahmungstheorie in der ihr von angesehenen Autoritäten der Sprachwissenschaft gegebenen individualistischen Prägung in jedem einzelnen Fall auf die Erfindungstheorie zurück, so kann sie sich übrigens auch der weiteren Konsequenz kaum entziehen, daß die Sprache überhaupt, die ja nichts anderes als die Gesamtsumme dieser individuellen Bildungen ist, schließlich ein Produkt willkürlicher Erfindung sei. Damit sind wir dann glücklich wieder bei dem einsam lebenden Naturmenschen angelangt, der zunächst eine Sprache erfand, dann zusammen mit seinesgleichen einen Staat gründete und endlich, um dem wild wuchernden Aberglauben der Einzelnen zuvorzukommen, einen religiösen Kultus einführte.

IV.

Pragmatische und genetische Religionspsychologie.

1. Die pragmatische Philosophie.

Die unter dem Namen des „Pragmatismus“ in Amerika und England verbreitete Richtung der neuesten Philosophie ist bis zu den letzten Jahren in Deutschland ziemlich unbekannt geblieben, und noch jetzt hat sie bei uns vornehmlich außerhalb des Kreises der sogenannten Fachphilosophen Beachtung und Zustimmung gefunden. Namentlich deutsche Theologen und unter ihnen wieder solche, die in ihrer eigenen Wissenschaft einer historisch-kritischen Richtung zugeneigt sind, haben dem Pragmatismus, wenn nicht in jeder Beziehung, so doch vor allem in dem, was man seine Religionspsychologie genannt hat, ihre Anerkennung gezollt. Nun ist freilich weder die Psychologie im allgemeinen noch die Religionspsychologie insbesondere ein aus der gesamten Philosophie des Pragmatismus loszulösendes Gebiet. Sie ist das eigentlich ebensowenig, wie man etwa Hegels Lehre vom „subjektiven Geiste“ aus seinem System herausnehmen und als selbständige Psychologie behandeln darf. Diese würde in solchem Fall alles verlieren was ihr ihren philosophischen Wert geben mag, und es würde wenig mehr übrig bleiben als eine, noch dazu in dieser Isolierung jeder inneren Begründung entbehrende Aneinanderreihung der alten psychologischen Vermögensbegriffe an dem Faden willkürlicher logischer Verknüpfungen. Von dem Pragmatismus gilt das in nicht geringerem Grade.

Es gibt eine pragmatische Philosophie, die sich, wie jede nach systematischer Einheit strebende Philosophie, über alle Gebiete des menschlichen Denkens erstreckt. Aber es gibt keine selbständige pragmatische Psychologie. Vielmehr bringt es gerade der Charakter der pragmatischen Philosophie mit sich, daß sich jene, wenn man den Versuch einer solchen Isolierung ausführt, in ein zusammenhangloses Gemenge zerstreuter Beobachtungen und Bekenntnisse auflöst. Sie gewinnen Sinn und Bedeutung erst da, wo sie dem pragmatischen Grundgedanken untergeordnet und, so gut es geht, zu dessen Bestätigung verwendet werden.

Ehe sich von pragmatischer Psychologie reden läßt, muß man sich daher vor allen Dingen darüber Rechenschaft geben, was pragmatische Philosophie ist. Dann erst wird sich darüber reden lassen, wie sich ihr allgemeiner Gedankengehalt auch für die einzelnen Gebiete der Wissenschaft, darunter insbesondere für die Psychologie auf der einen und die Religionswissenschaft auf der andern Seite, fruchtbar machen läßt. Nun existiert bereits eine ziemlich umfangreiche Literatur über diesen Gegenstand. Aber diese ist fast ganz auf England und Amerika beschränkt; sie hängt daher in ihren Ausgangspunkten von den eigenartigen Zuständen der angloamerikanischen Philosophie ab, wie denn auch die gegen andere philosophische Strömungen gerichtete Kritik der Pragmatiker hauptsächlich durch die dortigen Gestaltungen des Idealismus oder, wie man diesen in England zu nennen pflegt, „Absolutismus“ bestimmt ist. Demnach fehlen in dieser Literatur beinahe ganz die Beziehungen zur deutschen Philosophie, während doch eigentlich diese erst den Gedankengehalt des Pragmatismus unserem Verständnis und damit unserer Beurteilung seiner allgemeinen philosophischen Bedeutung näher bringen können. Statt die Lehren des Pragmatismus — insoweit man von solchen bei einer mehr in der Gesamttendenz als in positiven Behauptungen bestehenden Philosophie reden kann — in dem ihnen durch die pragmatischen Philosophen

selbst gegebenen Zusammenhang auseinanderzusetzen, scheint es mir darum für eine kurze Orientierung über die allgemeine Richtung dieser Philosophie zweckmäßiger, vor allem auf das Verhältnis zu den uns bekannten Richtungen der Philosophie Rücksicht zu nehmen. Das um so mehr, als die pragmatischen Philosophen zwar nicht versäumt haben, gelegentlich die den ihrigen entgegengesetzten Anschauungen kritisch zu beleuchten, über ihre positiven Beziehungen zu sonstigen Richtungen aber in der Regel stillschweigend hinweggehen[1]).

Wenn das Wort „pragmatisch" zunächst an „praktisch" erinnert, so täuscht in der Tat diese nahe Verbindung der Begriffe nicht. Die pragmatische Philosophie will vor allem eine praktische sein: sie will den Bedürfnissen des Lebens und in allererster Linie den eigenen Gemütsbedürfnissen des Menschen genügen. Aber die pragmatische Philosophie ist darum doch keineswegs das, was wir „praktische Philosophie" nennen. Sie fällt mit ihr auch dann nicht zusammen, wenn die letztere so nachdrücklich den Primat der praktischen Forderungen über die Ergebnisse des theoretischen Denkens betont, wie dies Kant getan hat. Die kritische Philosophie läßt trotz des von vornherein zugestandenen Primats der praktischen über die theoretische Vernunft die selbständigen Rechte dieser unverkürzt bestehen. Es kommt ihr nicht bei, zu behaupten, das Erkennen selbst müsse durch praktische Wünsche bestimmt werden. Vielmehr legt sie gerade darauf den größten Wert, daß die theoretische Vernunft uneingeschränkt den ihr immanenten Gesetzen folge, und wenn sich dabei zeigt, daß die Ergebnisse, zu denen sie gelangt, den praktischen

[1]) Eine kurzgefaßte Darstellung findet man übrigens in William James, Der Pragmatismus, ein neuer Name für alte Denkmethoden, übers. von W. Jerusalem, 1908. Die Unterschiede der amerikanischen von der hauptsächlich durch F. C. S. Schiller unter dem Namen des „Humanismus" vertretenen englischen Richtung des Pragmatismus können hier außer Betracht bleiben. Durch seine scharfsinnige Kritik des vorangangenen englischen Idealismus hat übrigens Schiller zur Klärung der neuen Richtung wesentlich beigetragen.

Forderungen nicht genügen, so gilt ihr das vermöge jenes von vornherein von ihr anerkannten Primats ethischer Postulate als ein Beweis für die Schranken, denen hier die Erkenntnis begegnet, nicht aber im geringsten als ein Motiv, das Erkennen unter den Willen zu beugen. Ganz anders die pragmatische Philosophie. Den Primat der praktischen Forderungen erkennt auch sie an. Aber dabei deutet der Ausdruck „pragmatisch" zugleich an, daß sich die Praxis bei ihr nicht mit einem Vorrang begnügt, der ihr der reinen, dem Erkenntnisbedürfnis dienenden Theorie gegenüber zukommt, sondern daß sie den Anspruch erhebt, dem Erkennen selbst seine Wege zu zeigen. Sie will dieses nicht bloß aus der Region des Wollens und Handelns ausschließen, sondern sie will es meistern, auf daß es selbst dem Willen untertan werde.

Dennoch würde man sich täuschen, wenn man meinen sollte, an diese Erweiterung der Herrschaft des Willens sei zugleich eine Erhöhung des Wertes und der Würde der praktischen Ideale, die dem Wollen als Ziele gesteckt sind, gebunden. Genau das Gegenteil ist zutreffend. Je umfassender der Bereich ist, auf den sich unser Wünschen und Wollen erstrecken soll, je mehr es also neben dem Hohen und Höchsten auch das Niedrige oder Gleichgültige umfaßt, um so mehr wird natürlich der Wert jenes freien Entschlusses herabgesetzt, dem schließlich alles, von den höchsten Gütern des geistigen Lebens bis zu den alltäglichsten Lebensbedürfnissen, unterworfen sein soll. Je unterschiedsloser alles das der Willkür anheimgegeben wird, um so tiefer sinkt notwendig der allgemeine Zweckbegriff, der sich nun mehr nach den niederen oder bestenfalls nach den durchschnittlichen als nach den höchsten Werten einer solchen Skala richten muß. Dem Allgemeinen liegt hier, wie überall wo Wertprädikate in Frage kommen, das Gemeine am nächsten. So ermäßigt denn — schon die Veränderung des Ausdrucks ist hier bezeichnend genug — der Pragmatismus die unbedingten Forderungen der praktischen Vernunft in Motive der Be-

dürfnisbefriedigung, die absolut wertvollen Ideale in relativ nützliche Zwecke. Damit weist dieses Verhältnis auf zwei weitere Beziehungen zu modernen Denkrichtungen hin. In der Herabstimmung der geistigen Werte zu Motiven der Willensbefriedigung und der ethischen Forderungen zu Erwägungen über das Nützliche erinnert der Pragmatismus einerseits an gewisse andere, unter dem Namen des „Voluntarismus" zusammengefaßte Strömungen der neueren Philosophie, und bildet er anderseits eine Abzweigung des Utilitarismus.

Wenn sich nun aber die Pragmatiker, dem herrschenden Intellektualismus gegenüber, selbst „Voluntaristen" nennen, so gewinnt dieser Name bei ihnen, gegenüber den bekannten Richtungen des metaphysischen und des psychologischen Voluntarismus, eine wesentlich veränderte Bedeutung. Den voluntaristischen Metaphysikern ist der Wille ein letztes transzendentes Einheitsprinzip, das in der Welt der Erscheinungen dem Intellekt volle Freiheit gewährt, daher er sich, wie dies bei Schopenhauer geschah, mit einem empirischen Intellektualismus verbinden kann. Der psychologische Voluntarismus vollends sucht das Wollen nur in die Rechte einzusetzen, die ihm auf Grund der unmittelbaren psychologischen Erfahrung neben den andern Inhalten des Seelenlebens zukommen. Indem dagegen der Pragmatismus weder ein metaphysisches System noch empirische Psychologie sein will, sondern, wie er selbst betont, lediglich eine Methode, und zwar diejenige Methode des Denkens, die unserm Bedürfnis in den Gebieten des Erkennens wie des Handelns und Glaubens am vollkommensten genügt, liegt bei ihm das voluntaristische Prinzip weder auf der Seite spekulativer Erwägungen, wie beim metaphysischen, noch auf der empirischer Beobachtungen, wie beim psychologischen Voluntarismus. Vielmehr liegt es ganz und gar im Begriff des Willens selbst in seiner hergebrachten Bedeutung als eines Vermögens freier Wahl zwischen beliebigen Motiven. Der pragmatische Volun-

tarist will frei sein in der Wahl der Grundsätze der Erkenntnis wie des Handelns und Glaubens. Als einzige Norm gilt ihm die eigene Befriedigung.

Mündet hier der pragmatische Voluntarismus in den Utilitarismus ein, so ist aber auch dieser wiederum gegenüber dem in der englischen Moralphilosophie ausgebildeten ein anderer geworden. Dem letzteren war zunächst die eigene Wohlfahrt und dann die Wohlfahrt der Mitmenschen oder, da dies ein zu unbestimmtes und allgemeines Ideal bleibt, nach der Formel Benthams das größtmögliche Wohl der größtmöglichen Zahl das Ziel menschlichen Strebens gewesen. Das Wohl oder der Nutzen umfaßt dann seinerseits wieder alle menschlichen Bedürfnisse samt den Mitteln, die zu ihrer Befriedigung dienen können, und da unserem eigenen Streben, namentlich soweit es sich auf andere Menschen erstreckt, nur die äußeren Mittel der Bedürfnisbefriedigung zugänglich sind, so gilt für Bentham geradezu der Reichtum als Maß des Glücks. Dem gegenüber bezeichnet der Pragmatismus unleugbar eine Verinnerlichung des Utilitätsprinzips. Hierin berührt er sich am nächsten mit der von John Stuart Mill vertretenen Phase des englischen Utilitarismus. In der Anerkennung dieser Verwandtschaft der Gedanken hat William James selbst seine populären Vorlesungen über den Pragmatismus dem Gedächtnis Mills gewidmet; und noch in anderer Beziehung, vor allem in seinen Gedanken über die Religion, konnte er diesen nicht mit Unrecht einen „Führer zur pragmatischen Denkweise“ nennen. Immerhin hatte auch Mill den Glücksbegriff der utilitarischen Ethik nach der geistigen wie nach der materiellen Seite noch ganz in die objektiven Güter des Lebens verlegt, die durch die Tradition und die allgemeine Übereinstimmung als wertvoll anerkannt sind. Gerade dies widerstreitet aber durchaus jenem voluntaristischen Prinzip des Pragmatismus, das die subjektive Befriedigung zum alleinigen Maßstab der Werte macht und in der Wahl der Mittel dieser Befriedigung der individuellen

Freiheit keinerlei Schranken auferlegt. Je mehr durch diesen Appell an den freien Willen die Beziehung zu äußeren, durch das Herkommen geschützten Gütern sich löst und so der Glücksbegriff des Utilitarismus verinnerlicht wird, um so mehr wandelt sich daher Mills notdürftiger Kompromiß zwischen Benthams materialistischer Güterlehre und seinen eigenen, vorwaltend den geistigen Gütern zugewandten Neigungen in einen Gegensatz um. Dem Pragmatismus gilt für jeden als gut, was er nach freier Wahl bevorzugt. Scheint so die pragmatische „Option" hart an die Grenze der egoistischen Utilitätsmoral der Sophistik heranzureichen, so steht sie doch durch die beinahe an die Kantische Freiheitslehre erinnernde energische Betonung des freien Willens in der Entscheidung zum Guten am weitesten abseits von den überlieferten, zwischen Egoimus und Altruismus schwankenden Formen der Utilitätsmoral. Die freie Wahl, die nur in den Tiefen der eigenen Seele nach ihren Motiven zu suchen hat, scheint in der Tat nicht mehr allzuweit von jener Erhebung des guten Willens zum uneingeschränkt höchsten Gut entfernt zu sein, die Kant am Eingang seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten verkündet.

Aber freilich, der absolut freie Wille ist noch immer nicht der absolut gute Wille. Ohne den moralischen Imperativ des Gewissens würde der Wille schließlich doch schwankenden Motiven preisgegeben sein, wenn nicht als Ersatz das alte sokratische Motiv der dauernden Befriedigung zu Hilfe käme, das, hedonistisch und intellektualistisch zugleich, auch den Pragmatismus wieder in die Bahnen des Utilitarismus einlenken läßt, den er nur — das bleibt sein unbestreitbares Verdienst — von der Verbindung mit der materialistischen Glückseligkeitsmoral zwar nicht prinzipiell, dies schließt sein absoluter Voluntarismus aus, aber mindestens potentiell gelöst hat. Doch hier greift zugleich eine andere geistige Strömung in die pragmatische Denkweise ein, die in dem gleichen Voluntarismus ihre Quelle hat. Es ist die Skepsis,

die in der besonderen Form, in der sie der Pragmatismus aufnimmt, vornehmlich in der modernen Mathematik und Naturwissenschaft ihre Ausbildung gefunden und hier bereits ihre Verwandtschaft mit dem pragmatischen Gedanken der freien Wahl bekundet hat. Wie der ethische Pragmatismus den absoluten Indeterminismus aus der Kantischen Ethik herübernimmt, aber das absolute Sittengesetz verschwinden läßt, so hat die naturwissenschaftliche Skepsis die alten Axiome der Geometrie und Mechanik im wesentlichen beibehalten, aber aus objektiven Normen, die sie in der Naturphilosophie Newtons gewesen waren, in heuristische Hypothesen verwandelt, die an sich durch beliebige andere ersetzt werden könnten, sich jedoch bis dahin als solche bewährt haben, die am einfachsten zu befriedigenden und praktisch brauchbaren Ergebnissen führen. Es sind die zwei Motive der vollkommenen Willkür der zu irgendwelchen Zwecken gemachten Annahmen und der mit intellektueller Befriedigung gepaarten praktischen Brauchbarkeit, die den skeptischen Empirismus, wie er in etwas abweichenden Gestaltungen von Ernst Mach und H. Poincaré vertreten wird, mit dem Pragmatismus verbinden. Höchstens darin variieren diese Richtungen, daß der naturwissenschaftliche Skeptizismus das intellektuell Mögliche, der Pragmatismus das praktisch Brauchbare bei seiner Feststellung des Wahrheitsbegriffs mehr betont. Wahr ist jede Voraussetzung, mit der wir besser operieren oder die wir leichter verifizieren können als jede andere. Von diesem praktischen Standpunkte aus braucht man sogar vor einer doppelten Wahrheit nicht zurückzuschrecken. Wenn für die Wissenschaft der Determinismus und für die Moral der Indeterminismus ein Postulat ist, so sollen wir, sagt Schiller, ruhig als Naturforscher Deterministen und als Moralisten Indeterministen sein und darauf vertrauen, daß dieser Widerspruch irgendwie seine Lösung finden werde, wenn wir auch vorläufig nicht einsehen, wie es geschehen kann [1]).

[1]) Schiller, Studies in Humanism, p. 368.

In dieser starken Betonung der praktischen Brauchbarkeit verrät sich deutlich die utilitarische Beimischung zur pragmatischen Skepsis. Doch auch damit sind noch nicht alle Ingredienzien der pragmatischen Denkrichtung erschöpft. Der Pragmatiker verwirft das Absolute, in welcher Gestalt es sich bieten mag, und so auch eine absolute Skepsis, die als solche das Gemüt unbefriedigt läßt; und er verwirft nicht minder den dogmatischen Utilitarismus, der nach seinem aus möglicher Weise vergänglichen Kulturbedingungen heraus konstruierten Begriff allgemeiner Wohlfahrt die Welt reformieren möchte. Gegen diese wie gegen jede theoretische Einseitigkeit schützt ihn sein auf das Praktische gerichteter Voluntarismus. Er läßt dem Individuum die Wahl zum Glauben, wo ihm das Wissen versagt ist, und er eröffnet ihm die Aussicht auf eine bessere Zukunft, wo die Güter der Gegenwart, denen der Utilitarier seine Wertmaße entnimmt, das individuelle Glücksbedürfnis unbefriedigt lassen. So bekennt sich der Pragmatismus zu einem unumschränkten Individualismus: jeder ist der Schöpfer seiner eigenen Ideale niemand hat das Recht ihn in dieser freien Wahl zu beschränken; und indem sich die Wahl der Ideale naturgemäß vor allem auf die Gebiete des Glaubens und Hoffens erstreckt, in die keine andern Schranken herüberreichen als solche, die der Wille sich selbst zieht, sind es die religiösen Überzeugungen, in denen sich diese Freiheit des Willens vornehmlich betätigt. Der Wille, der sich auf die Erkenntnis richtet, ist an den Zwang der Tatsachen, der moralische Wille an das Zusammenleben mit andern Menschen, der Wille zum Glauben ist nur an sich selbst, an das Bedürfnis des eigenen Gemüts gebunden. Hier waltet er vollkommen frei. Mag mein Glaube einem andern absurd erscheinen, solange er nur mich selber befriedigt, leistet er, was ich von ihm verlange: er beruhigt das Gemüt, tröstet im Leid und erlöst vom Übel. So führt der schrankenlose Wille zu glauben schließlich zur Mystik, und so bewähren sich auch hier

Individualismus und Skeptizismus vereint als nächste Verwandte dieser Mystik. Der christliche Anachoret wie der indische Büßer suchen die Einsamkeit, um nur sich selber zu leben, und der Skeptiker Pyrrho, vor dessen Zweifel nichts bestehen blieb, war Oberpriester des Apoll. Doch die Mystik des modernen Philosophen kann nicht ganz ohne Wissenschaft auskommen. So erbaut er sich denn aus allen den Elementen, die aus der umgebenden Kultur und aus eigenem Bedürfnis ihm zufließen, eine eigenartige religiöse Metaphysik.

2. Die pragmatische Religionsphilosophie.

Man kann den Pragmatismus nicht verstehen, wenn man nicht vor allem seine Religionsphilosophie in Betracht zieht. In Wissenschaftslehre und Moral bleibt er an äußere Einflüsse gebunden. Durch sie prävaliert in jener der skeptische, in dieser der utilitarische Zug zu sehr, als daß die pragmatische Denkweise ihren Voluntarismus und Individualismus und ihren aus diesen geborenen Mystizismus voll entfalten könnte. Das ist erst in der Religionsphilosophie möglich, die darum den originalsten Teil dieser Philosophie überhaupt bildet, wie denn auch wohl die religiösen Motive diejenigen sind, von denen sie vornehmlich ausgegangen ist. Als die hauptsächlichste Darstellung pragmatischer Religionsphilosophie pflegt man James' „Varieties of Religious Experience" von 1902 zu betrachten. Doch ist dies nur in bedingter Weise zutreffend. Erstens darf man dabei immerhin die sonstige pragmatische Literatur, namentlich auch die hierher gehörigen Schriften von James selbst nicht unbeachtet lassen; und zweitens muß man die eigentümliche Kompositionsweise jenes Werkes im Auge behalten. Die „Varieties of Religious Experience" bestehen nämlich ihrem Hauptinhalte nach aus Beispielen. Diese Beispiele treten aber erst durch das Schlußkapitel, in welchem James seine religionsphilosophischen Thesen in Kürze zusammenfaßt, in die richtige Beleuchtung. Daß der deutsche Übersetzer des Werkes gerade diesen Schluß hinweggelassen

hat, ist daher sicherlich zu mißbilligen, und seine Bemerkung, er habe ihn unterdrückt, teils weil er ihn für seine Person vollständig ablehnen müsse, teils weil er mit dem übrigen Inhalt in keinem Zusammenhang stehe, enthält in ihrem ersten Teil keine genügende Motivierung und ist in ihrem zweiten Teil unrichtig[1]). Der Herausgeber, der einen Autor einem Publikum zugänglich machen will, sollte nicht den Teil der Arbeit unterdrücken, auf den dieser selbst den Hauptwert legt. Daß das bei dem Werke von James zutrifft, daß er seine Zeugnisse über religiöse Bekehrung, Ekstase, Erlösung usw. nur gesammelt hat, um damit eine Grundlage für seine in jenem Nachwort enthaltene Religionsmetaphysik zu schaffen, daran kann aber nicht der leiseste Zweifel obwalten. Und darum ist nun auch die Behauptung, jene Schlußbetrachtung stehe in keinem direkten Zusammenhang mit dem Vorangegangenen nicht zutreffend. Vielmehr erkennt man erst aus ihr den Zweck, zu dem James seine Beispiele gesammelt hat.

Nun sind diese Beispiele überaus mannigfaltiger Art. Sie umfassen die Inspirations-, Erweckungs- und Bekehrungsliteratur der verschiedensten Zeiten und Völker. Philo von Alexandrien, der heilige Augustin, die heilige Therese, die jüdische Prophetie, die Bekenntnisse Tolstois und anderer aus dem weltlichen Leben zu schwärmerischer Religiosität erweckter Persönlichkeiten, endlich die reiche Bekehrungsliteratur, von den gewöhnlichen Formen pietistischer Frömmigkeit bis zu den pathologischen Ekstatikern und Visionären, — alles das bildet ein überaus buntes Beobachtungsmaterial, dem jedoch trotz dieser Mannigfaltigkeit gewisse Züge gemeinsam sind. James sucht sie, ehe er zur Nutzanwendung auf seine pragmatische Religionsphilosophie übergeht, in einigen Leitsätzen seiner „Varieties“ zusammenzufassen. Das erste der hier aufgeführten Merkmale des religiösen Zustandes ist freilich so wenig ein neues, daß man es wohl in den Kreisen aller

[1]) W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, deutsch von G. Wobbermin, 1907. Vorwort S. XVIII.

Religionsphilosophen, soweit sie nicht überhaupt die Religion negieren, als ein unbedingt zugestandenes ansehen kann: dem religiösen Bewußtsein ist die sichtbare Welt ein Teil einer unsichtbaren höheren Welt. Von da an aber trennen sich die Wege, und hier sind nun für den pragmatischen Religionsphilosophen nur noch jene Zeugnisse gesteigerten religiösen Gefühls entscheidend, die in die Sphäre des Ungewöhnlichen, des Abnormen und eben damit des Mystischen hineinreichen. Das Gefühl jener Einheit mit einer übersinnlichen Welt ist dem von der religiösen Ekstase Erfaßten nicht bloß ein subjektiver, sondern ein objektiver Vorgang, den er als ein Einströmen geistiger Kraft in die Erscheinungswelt und in sich selber empfindet. Er schöpft daraus ein Gefühl der Geborgenheit und des inneren Friedens, das ihn tröstet, erhebt und mit Liebe gegen seine Mitmenschen erfüllt. Doch die Art, wie diese Gefühle erlebt werden, ist keine völlig übereinstimmende, sondern sie ist vom Temperament des einzelnen, zum Teil wohl auch von seinen äußeren Erlebnissen abhängig. In solchen Bedingungen wurzeln die Gegensätze des Pessimisten und des Optimisten und in diesen, auf das religiöse Gebiet übertragen, die des Erlösungsbedürftigen und des religiös Beruhigten, der keiner Erlösung bedarf, weil er sich bereits erlöst fühlt. Diese Gegensätze der düstern und der freudigen Stimmung sind zu tief in den persönlichen Eigenschaften des Menschen begründet, als daß sie sich völlig aufheben ließen. Immerhin stimmen sie in jenen allgemeinen Merkmalen des religiösen Zustandes überein. Nur treten diese bei dem Pessimisten mehr in der Form eines Strebens, bei dem Optimisten in der eines Gefühls der Befriedigung hervor. Erweisen sich so diese Richtungen besonders da, wo sie sich auf religiösem Boden bewegen, doch nur als verschiedene, von dem individuellen Temperament abhängige Abwandlungen einer im Grunde übereinstimmenden Gemütslage, so kann aber auch, wie James meint, eben darum auf dem gleichen Boden eine Ausgleichung zwischen beiden ge-

funden werden. Sie besteht darin, daß man das Streben des religiösen Melancholikers nach Erlösung mit dem befriedigten Gottvertrauen des bereits in einer höheren Welt schwelgenden Ekstatikers verbindet. So fließen Pessimismus und Optimismus in einem „Meliorismus“ zusammen, der die Einseitigkeit beider vermeidet und ihren wahren Kern bewahrt, während er zugleich eine nützliche Richtschnur für unser praktisches Handeln abgibt. Eben damit erweist er sich aber als brauchbare Grundlage einer pragmatischen Religion.

Noch nach einer andern Seite sollen jedoch die Vorbilder, die wir der Literatur der Bekehrten und der Erweckten entnehmen, für die Befriedigung unseres eigenen religiösen Bedürfnisses maßgebend sein. Mögen sich die Vorstellungen solcher religiöser Persönlichkeiten immerhin nach den Bekenntnissen der Gemeinschaften richten, denen sie angehören, jenes Streben nach Erlösung und jene beseligte Ruhe in dem Gefühl der Einheit mit Gott sind Regungen, die von allen Glaubensbekenntnissen und allem äußeren Kirchentum unabhängig sind. Hier ist der Einzelne überall selbst der Schöpfer seiner Religion, und nirgends entscheidet wie hier der freie Wille allein über Wert und Unwert der Dinge. Zwar wird auch im Gebiet des theoretischen Erkennens das, was wir Wahrheit nennen, schließlich durch uns bestimmt, und die Wahrheit überhaupt ist nichts, was unabhängig von uns existiert, sondern ein Produkt, das wir immer wieder neu erzeugen und fortwährend durch unser eigenes Eingreifen verändern. Gleichwohl ist unser Wille hier durch die Tatsachen beschränkt, die sich seinen Befehlen nicht fügen. Jede sogenannte theoretische Wahrheit resultiert daher gewissermaßen aus einem Kompromiß zwischen unserem Willen und dem Zwang der Tatsachen. Hier, im Gebiet der Religion, gibt es keine Tatsachen außer denen, die wir in uns selber vorfinden. Hier schaltet der Wille schrankenlos. Wir glauben was wir glauben wollen, und niemand kann uns von Rechts wegen zwingen etwas anderes zu glauben. Auch hier kann nun freilich der

Glaube an die religiöse Wahrheit mit der Wirklichkeit in Konflikt geraten. Aber diese Wirklichkeit übt nicht, wie die äußere Natur, einen unentrinnbaren Zwang auf uns aus, sondern es ist nur der Widerspruch mit der „statutarischen Religion", wie es Kant nennen würde, dem wir begegnen. Hier hat, wie die Pragmatisten, auf die psychologischen Quellen dieses Konfliktes zurückgehend, behaupten, die Intelligenz den Willen unter ihr Joch gebeugt. Ihn aus diesem Joch zu befreien, darin sieht daher die pragmatische Religion ihre vornehmste Aufgabe, und der Kampf gegen das Dogma bildet so einen wichtigen Einschlag der pragmatischen Philosophie. Ja, soweit diese Philosophie überhaupt positive Sätze über das Wesen der Religion aufgestellt hat — es kann sich für sie ihrer ganzen Stellung nach nur um unmaßgebliche Meinungen handeln — sind diese viel weniger durch die Eigenschaften der religiösen Erweckungs- und Bekehrungserscheinungen, als vielmehr durch den Gegensatz bestimmt, in dem sich ihr radikaler Voluntarismus gegen den im Dogma niedergelegten Intellektualismus befindet. Dieser Intellektualismus ist, wie Schiller unermüdlich ausführt, das große Erbübel, mit dem die griechische Philosophie das Christentum belastet hat. Wollen wir uns nicht mit dem bloßen Nacherleben der religiösen Erhebung begnügen, sondern uns eine eigene Religionsanschauung bilden, so müssen daher die Sätze, die wir aufstellen, genau das Gegenteil von dem enthalten, was das Dogma als kirchliches Bekenntnis festgelegt, und was dann, zwar im Kampf mit dem Dogma, aber doch mit den gleichen Waffen des Intellektualismus und darum in verwandtem Geiste die Philosophie weitergebildet hat. Das ist der Leitfaden, dem die Pragmatisten in dem Labyrinth möglicher Glaubensüberzeugungen folgen. Aus der griechischen Philosophie ist das Dogma der Trinität und sind die andern Dogmen, die dem religiösen Erlebnis gegenüber gar keinen Wert haben, in das Christentum verpflanzt worden. So wurde dieses Erlebnis selbst durch seine Intellektualisierung getrübt

und geschwächt. In der Philosophie ist dann wieder im Kampf gegen die Zersplitterung des dogmatischen Gottesbegriffs die Einheitsidee ausgebildet worden, die schließlich in Spinozas Einheit von Gott und Welt kulminierte. Damit war die Unterwerfung des religiösen Affekts unter die Intelligenz besiegelt und mit ihr die Religion selber vernichtet. Wollen wir diese zurückgewinnen, so müssen wir daher zum Anfang zurückkehren, dem Intellektualismus des Dogmas den Voluntarismus des Glaubens, dem Monismus der Philosophie einen Pluralismus entgegenstellen. Dieser läßt alle Wege offen, die zum Heil führen können, er erkennt die Übel der Welt an, erblickt aber zugleich in ihnen den Antrieb, eine Verbesserung anzustreben. So wird er zum Moralismus und Meliorismus. Als ein Förderungsmittel auf diesem Wege hat sich die „Hypothese von Gott" erwiesen, wie dies durch die Erfahrung aller Zeiten an den typischen Formen religiöser Zustände bestätigt wird. Welche Religion die letzte sei, wissen wir nicht; aber jene Zustände der Erweckten und Bekehrten sind für sie jedenfalls insofern vorbildlich, als sie mit der höchsten Befriedigung verbunden sind, einem Ziel, dem wir in der Religion wie in allen Dingen zustreben. Diese Befriedigung gewährt weder der Materialismus noch der absolute Idealismus mit seinen rein intellektuellen Idealen der Unendlichkeit, Vollkommenheit, Allmacht und dergl. Der pragmatische Theismus läßt daher alles das beiseite. Ihm ist der Glaube an Gott lediglich ein Hilfsmittel zur Befriedigung des Gemüts, ganz gleichgültig ob Gott vollkommen oder unvollkommen, endlich oder unendlich gedacht wird. Hier erinnern wir uns, daß James seine Vorlesungen über den Pragmatismus dem Gedächtnisse John Stuart Mills gewidmet hat. Dieser ist in der Tat ein Führer des Pragmatismus auch auf dem Wege zur pluralistischen und melioristischen Religionsphilosophie. In seinen „Essays on Religion" entscheidet Mill das alte Dilemma zwischen der Vollkommenheit Gottes und der Unvollkommenheit der Welt dahin, daß er die Annahme einer Machtbeschränkung der

Gottheit für die wahrscheinlichste Hypothese und überdies für die befriedigendste erklärt, weil sie es gestatte, den Menschen als den Mitarbeiter Gottes zu denken[1]). Was Mill als möglich bezeichnet, das erhebt der Pragmatismus zum eigentlichen Wesen der Religion, und die Gottesidee selbst rückt ihm damit in gleiche Linie mit jenen heuristischen Hypothesen der Naturwissenschaft, deren Wert darin besteht, daß sie nützlich sind.

Sicherlich würde man sich jedoch mit der so aus Mystik und Skepsis, Individualismus und Voluntarismus, Positivismus und Relativismus gemischten Eigenart dieser pragmatischen Religionsphilosophie allzu billig abfinden, wollte man sie bloß als ein echtes Produkt amerikanischen Geistes betrachten, wie er uns auch sonst in Wissenschaft und Leben, nur freilich selten in so vollständiger Durchdringung aller dieser Elemente, entgegentritt. Dazu trägt diese Religionsphilosophie allzu sehr das Gepräge des modernen Geistes überhaupt an sich. Auch hier ist es freilich von Interesse zu sehen, wie bei allen diesen Bestrebungen einer Versöhnung des modernen Geistes mit den Bedürfnissen des Glaubens die Anschauungen von dem Mutterboden bestimmt werden, aus dem sie emporgewachsen sind. Der katholische Modernismus will der Kirche treu bleiben, obgleich er nicht bloß der Naturwissenschaft, sondern auch der historischen Forschung und der Kritik der Tradition völlige Freiheit gewahrt sehen möchte, und er findet die Lösung dieses Dilemmas darin, daß er Glauben und Wissen streng auseinander hält: dort herrscht die Mystik, die bei dem überlieferten Glauben die sicherste Zuflucht findet, hier der Rationalismus, der der Mystik nichts anhaben kann, weil er völlig andere Wege geht[2]). Aber den Modernisten macht es wenig Sorge, was die Philosophie zu ihren Bestrebungen

[1]) John Stuart Mill, Über Religion, deutsch von E. Lehmann, 1895, S. 154 ff.

[2]) Der italienische Modernismus (Reformkatholische Schriften Nr. II) 1908, S. 105.

sagt. Sie huldigen der historischen Kritik, und die Historiker haben sich von jeher mit den Forderungen des Glaubens ohne Schwierigkeit abzufinden gewußt. Anders der Pragmatismus. Er ist auch darin ein echt protestantisches Erzeugnis, daß er ohne irgend eine Anlehnung an philosophische Überzeugungen nicht auskommt. Solche Anlehnung zu finden, dazu verhilft ihm aber dasselbe Prinzip protestantischer Gewissensfreiheit, das ihn Dogma und Tradition ruhig als überlebte Reliquien in den Winkel stellen läßt. Es waren andere Zeiten, da noch ein Pierre Bayle oder auch ein Hamann und Jacobi zwischen Glauben und Wissen die Wahl stellen konnten. Entspricht die bisherige Philosophie unseren Bedürfnissen nicht, sagt der moderne Pragmatist, so werfen wir sie weg, wie der Naturforscher, der eine unbrauchbare Hypothese verwirft, und machen uns eine neue, die uns besser befriedigt. Hatte Heinrich Jacobi dereinst den Spinozismus für die allein konsequente Philosophie erklärt, so stimmt der Pragmatiker darin dem Glaubensphilosophen zu. Aber er ergibt sich darum noch nicht der reinen Mystik, sondern sucht das irrationale Moment der Religion rational zu machen, indem er, dem alten Zug der Affinität zwischen Mystik und Skepsis nachgebend, den in der Schule der modernen Naturwissenschaft erzielten Gewinn empiristischer Skepsis mit dem aus dem praktischen Leben geschöpften Utilitarismus zusammennimmt. Gott ist eine Hypothese, die beste, die bis jetzt für das Rätsel des Daseins aufgefunden ist, weil sie die befriedigendste ist. Dies zeigt das Beispiel der in dem Gefühl der Einheit mit Gott schwelgenden Mystiker und Ekstatiker. Diese Hypothese ist vielleicht, wie jede andere, der Verbesserung fähig. Aber vorläufig ist sie die nützlichste, indem sie dem moralischen „Meliorismus“ dient. Wie im übrigen unsere Gedanken von einer übersinnlichen Welt zu gestalten seien, ist aber lediglich von unserem eigenen Willen abhängig. Hier hat daher das überlieferte Dogma ebensowenig wie die aus dem Kampf mit demselben hervorgegangene rationalistische Philosophie

mitzureden. Vielmehr ist die letztere nur insofern für den Pragmatismus maßgebend, als dieser dem Intellektualismus, der jene beherrscht, am wirksamsten begegnet, wenn seine Hypothesen über das Göttliche durch den Gegensatz zu ihm bestimmt werden.

Bei diesem Punkte tritt die merkwürdige Mischung kontrastierender Elemente, aus denen sich diese Philosophie zusammensetzt, in überraschender Klarheit zutage. Indem sie eine Anschauung zu entwickeln sucht, die in allen Stücken ein Gegenbild zu dem überlieferten Intellektualismus in Religion und Philosophie sein soll, begibt sie sich selbst erst recht in die Dienste des Intellekts. Hier herrscht nicht mehr der freie Wille, auf den der Pragmatismus pocht, sondern das Produkt solcher im Kontrast zu dem Gegebenen sich bewegenden Überlegungen kann naturgemäß selbst nur ein Produkt trockener Verstandeslogik sein. Und wenn die alte Dogmatik und Philosophie an den Intellekt immerhin nur Zumutungen gestellt hatten, die nebenbei der Mystik freien Raum ließen, da Gedanken wie die der Trinität auf der einen oder der Einheit von Gott und Welt auf der andern Seite selbst schon einen mystischen, die religiöse Phantasie erregenden Zug in sich trugen, so ist der „Pluralismus" der Pragmatisten eigentlich nur noch rationalistisch und in seiner Phantasielosigkeit zugleich echt utilitarisch. Die Ekstatiker und die Bekehrten gelten ihm bloß als lebendige Zeugen dafür, daß die Religion den Wert höchster Befriedigung unserer auf die Zukunft gerichteten Bedürfnisse in sich schließt, und daß das Gefühl dieser Befriedigung weder an Dogmen noch an philosophische Überzeugungen gebunden ist. Dieses mystische Motiv verflacht sich aber in dem Versuch, ihm philosophisch beizukommen, zu dem moralistischen Begriff des „Meliorismus", der vielleicht dem Namen nach neu, in Wirklichkeit aber das Glaubensbekenntnis aller Utilitarier von Francis Bacon an bis auf Bentham und Mill gewesen ist. So fließen in dieser Philosophie nahezu alle Motive des

modernen Denkens zusammen, und in dieser Mischung aus zum Teil sehr heterogenen Elementen wird man dem Pragmatismus eine gewisse Originalität nicht absprechen können. Wenn man aber den Maßstab neuer originaler Gedanken an ihn anlegt, so wird ihn auch der nachsichtigste Beurteiler den Religionsphilosophen, die uns das Jahrhundert nach Kant in Schleiermacher, Hegel und selbst in Schelling geschenkt hat, nicht entfernt an die Seite stellen können. Mit dem Utilitarismus, dem er doch am nächsten verwandt ist, und mit dem skeptischen Empirismus der Naturwissenschaft teilt er, mit jenem das Motiv der befriedigenden, mit diesem das der einfachsten oder, was damit zusammenfällt, der bequemsten Lösung der Probleme. Daß die spekulative Arbeit, die der Pragmatismus bei seiner Vertiefung in dieses letzte aller philosophischen Probleme geleistet hat, sonderlich groß gewesen sei, wird man in der Tat schwerlich behaupten können.

3. Die Rezeption des Pragmatismus durch die deutsche Theologie.

So ist es denn eine um so auffallendere Erscheinung, daß die deutsche Theologie der pragmatischen Religionsphilosophie ein sehr warmes Interesse entgegengebracht hat, und daß diese insonderheit in den Kreisen der sogenannten liberalen, kritischen Theologie zum Teil mit großem Beifall aufgenommen worden ist. Während bei aller Hochachtung, die man vor William James als einem geistvollen und feinsinnigen Psychologen hegt, der von ihm vertretene Pragmatismus in der deutschen Philosophie, soweit er überhaupt Beachtung fand, einer kühl ablehnenden Haltung begegnete, sehen manche Theologen in ihm eine epochemachende wissenschaftliche Leistung[1]). Allerdings ist es nicht die pragmatische Philosophie selbst, auf die man sich hier beruft, nicht einmal

[1]) Ernst Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905, S. 14.

die pragmatische Religionspsychologie, sondern was allein in Betracht kommt, das sind jene Zeugnisse religiöser Erweckung, die James teils der Geschichte und den Bekenntnissen bekannter historischer Persönlichkeiten, teils den von einigen amerikanischen Autoren, wie Starbuck und Leuba, veranstalteten Sammlungen moderner Beispiele, besonders aus der Bekehrungsliteratur, entnommen hat. Daß diese Zeugnisse den Namen einer Religionspsychologie in keiner Weise verdienen, und daß sie ebensowenig der Psychologie von William James zugerechnet werden können, habe ich schon oben erwähnt. Der von den deutschen Theologen rezipierte Teil der „Varieties" besteht in einer Reihe von Zeugnissen für eine Lehre, die man zur Seite liegen läßt, als wenn sie nicht existierte, und ohne die doch die Zeugnisse selbst einen wesentlich veränderten Sinn annehmen. James konnte sich in dem jene Beispiele verwertenden Schlußabschnitt seines Werkes kurz fassen, da dieses sichtlich nur dazu dienen sollte, die eingehendere Darstellung der pragmatischen Religionsphilosophie vorzubereiten. Er sah in ihnen nebenbei Studien zur Psychologie des religiösen Lebens. Das sind schließlich die Flugschriften der Heilsarmee und andere ähnliche Produkte der religiösen Literatur ebenfalls, die man deshalb noch nicht als Grundlagen einer Religionspsychologie ansehen wird. Das hat auch William James schwerlich getan. Als Psychologe ist er reiner, ja, wie er selbst meint, radikaler Empirist; und in dem Vorwort zu seinen Pragmatismusvorlesungen bemerkt er ausdrücklich, sein Pragmatismus habe mit seinem Empirismus gar nichts zu tun[1]). Zwar hat James gelegentlich auch in seiner Psychologie paradoxe Behauptungen nicht gescheut, die übrigens manchmal nur den überkommenen Vorurteilen gegenüber paradox klangen. Aber er ist sich stets dessen bewußt geblieben, daß die allgemeinen Regeln wissenschaftlicher Methodik auch für die Psychologie gelten.

[1]) W. James, Der Pragmatismus, deutsch von W. Jerusalem, 1908, Vorwort S. XI.

Die Zeugnisse der Erweckten und Bekehrten waren ihm keine Psychologie, sondern lediglich eine Grundlage seiner eigenen pragmatischen Philosophie. Die deutschen Theologen, die den Pragmatismus gleichzeitig rezipierten und von ihm abstrahierten, haben daher selbst erst jene Materialiensammlung zu einer Religionspsychologie gemacht, was sie weder ihrem Ursprung nach sein sollte, noch ihrem Wesen nach sein kann. Da sich William James als Psychologe jedenfalls dessen bewußt war, daß die allgemeinen Normen wissenschaftlicher Kritik und Interpretation auch für die Psychologie gelten, so würde er sicherlich zugestanden haben, daß man nicht beliebige Erscheinungen, die den verschiedensten Zeiten und Zuständen angehören, wegen gewisser Ähnlichkeiten vereinigen darf, ohne nach den Bedingungen zu fragen, unter denen sie entstanden sind; und er würde wohl noch weniger behauptet haben, das normale Leben müsse aus den abnormen, aus den an die Grenze des Pathologischen heranreichenden oder sie überschreitenden Fällen religiöser Ekstase psychologisch interpretiert werden. Methodologisch steht in der Tat dies Verfahren auf gleicher Linie mit der Ableitung der Religion aus Suggestion und Hypnose oder aus den Erscheinungen des Traums usw., kurz mit sogenannten religionspsychologischen Hypothesen, die gelegentlich ebenfalls schon da waren, oder auch mit dem Unternehmen, die normale Sinneswahrnehmung aus den Sinnestäuschungen und den normalen Vorstellungsverlauf aus der Ideenflucht Geisteskranker zu erklären. Auch kann man nicht sagen, daß die Ergebnisse, die James diesen Beispielen entnimmt, mehr enthalten als eine zusammenfassende Schilderung der Zustände selbst. Die Gefühle des Geborgenseins, des Aufquellens neuer Lebenskraft, des Überströmens der Gottheit in die eigene Seele, — diese Gefühle konnte James für seinen pragmatistischen Zweck, zu zeigen, daß das Streben nach Befriedigung und das Gefühl gewonnener Befriedigung den religiösen Zustand kennzeichne, sehr gut verwerten; niemand kann aber darin

den Versuch einer psychologischen Analyse der religiösen Erscheinungen sehen, und James selbst würde es schwerlich getan haben. Ihm sind diese Beispiele lediglich Belege dafür, daß die tiefe Beruhigung des Gemüts und das Streben nach ihr, nicht aber irgend ein Dogma oder eine auf Grund des Dogmas oder im Gegensatz zu ihm erdachte spekulative Idee das Wesen der Religion ist. Wenn übrigens jemand aus dem Dogma selbst oder aus einer absoluten Philosophie diesen Trost und diese Beruhigung schöpfen sollte, so widerspricht er ihm nicht. Denn er sieht in den Zuständen religiöser Ekstase nicht Zeugnisse für die Wahrheit dieser religiösen Erlebnisse selbst, sondern nur Zeugnisse dafür, daß die „Hypothese eines Gottes" jene tröstende und beruhigende Wirkung ausübt, nach der der Mensch in der Religion begehrt. Wie jedoch die Wahrheit überhaupt nach der Anschauung der Pragmatisten kein Ding ist, dessen Existenz sich objektiv nachweisen ließe, sondern nur in derjenigen subjektiven Überzeugung besteht, die am meisten befriedigt, so ist auch auf religiösem Gebiet keine Hypothese zu verwerfen, die sich in diesem Sinne als nützlich erweist.

Danach ist es vollkommen klar, daß die Bedeutung der von James mitgeteilten Beispiele religiöser Erhebung eine total andere wird, wenn man diesen pragmatischen Zweck beiseite läßt. Dann bleibt nur zweierlei möglich. Entweder sieht man in ihnen das was die großen Ekstatiker der Geschichte zumeist selbst in ihnen gesehen haben, und was die religiösen Ekstatiker des Irrenhauses noch heute in ihnen zu sehen pflegen: wirkliche Offenbarungen der Gottheit. Oder man betrachtet sie, wie die Amerikaner es teilweise getan haben, als Beiträge zur Psychologie und namentlich zur Psychopathologie des religiösen Bewußtseins. Insofern jede Erscheinung des Seelenlebens einen psychologischen Wert hat, kann ein solcher natürlich auch diesen Beobachtungen nicht abgesprochen werden. Aber zu einer wirklichen Religionspsychologie fehlt diesem Material so gut wie alles.

Weder sind die Entstehungsbedingungen der Erscheinungen festgestellt, noch sind diese selbst einer psychologischen Analyse unterworfen, da dies eben wiederum nur auf Grund der Ermittelung jener Bedingungen und der Beziehungen zu andern seelischen Vorgängen möglich wäre. Unter den Bedingungen stehen in diesem Fall natürlich die historischen obenan. So wenig man eine historische Tatsache verstehen kann, ohne auf das was ihr vorangegangen ist Rücksicht zu nehmen, gerade so wenig kann selbstverständlich die Psychologie dieser Erscheinungen von den Zeitbedingungen abstrahieren. Die Bekenntnisse Augustins, die Geschichte der heiligen Therese und die melancholischen oder ekstatischen Zustände eines an Mania religiosa leidenden Zeitgenossen bilden ein Material, auf das sich eine Psychologie der Religion ebensowenig wie eine Geschichte derselben gründen läßt[1]). Denn so gern ich den Wert eines rein deskriptiven Verfahrens gerade in der Psychologie anerkenne, wenn er auch niemals eine abschließende Bedeutung haben kann, von einer Bedingung wird auch sie sich nicht emanzipieren dürfen. Sie besteht darin, daß man bei der Betrachtung eines bestimmten Lebensgebietes nicht eine einzelne Erscheinungsgruppe herausgreift und alle andern vernachlässigt. Gewiß, die religiöse Ekstase ist ein wichtiges Ingredienz in der Entwicklung der Religionen. Aber es wäre schlimm, wenn sie das einzige wäre. Hier stand das Werk von James,

[1]) Allerdings herrscht über diesen Punkt unter den theologischen Vertretern der pragmatischen Religionspsychologie keine volle Übereinstimmung. Während Troeltsch die Rücksicht auf die geschichtlichen Bedingungen der Erscheinungen ganz aus der Religionspsychologie ausscheiden will, möchte Wobbermin diese Bedingungen, soweit sie in das Gebiet der Kulturreligionen gehören, berücksichtigt wissen (Der gegenwärtige Stand der Religionspsychologie, Zeitschrift für angew. Psychologie, Bd. 3, 1910, S. 518ff). Warum er gerade da Halt macht, wo uns die jüngsten Jahre mit die reichsten Materialien zur Erkenntnis der Anfänge des religiösen Lebens gebracht haben, bei den primitiven Kultur- und Halbkulturvölkern, ist freilich schwer einzusehen.

das eine Begründung seiner pragmatischen Religionsphilosophie geben sollte, auf einem andern Boden. Während der Psychologe verpflichtet ist, die Tatsachen möglichst allseitig und ohne vorgefaßte Tendenz zu prüfen, machte James von vornherein kein Hehl daraus, daß seine Sammlung dazu dienen sollte, den pragmatischen Gedanken an Beispielen höchster religiöser Befriedigung zu erläutern. Das war sein ausgesprochener Zweck, und von seinem Standpunkt aus hatte er ein Recht zu einer solchen tendenziösen Auslese. Das wird aber anders, wenn man, wie es die deutsche pragmatische Theologie tut, die Hauptsache, nämlich den pragmatischen Gedanken selbst, hinwegläßt und die Beispielsammlung, die zu seiner Veranschaulichung dienen sollte, zu einer selbständigen Religionspsychologie machen will. Dann ist eine solche Psychologie natürlich im höchsten Grade lückenhaft, weil sie nur eine beschränkte Erscheinungsgruppe berücksichtigt, und sie fordert den Verdacht heraus, daß auch sie aus einer der Psychologie an sich fremden Tendenz diese Auslese vornimmt, wenn sie auch dies nicht so offen ausspricht, wie es die amerikanischen Pragmatisten getan haben.

In der Tat lassen die theologischen Pragmatiker über diese Tendenz keinen Zweifel aufkommen. In dem Vorwort zu seiner Ausgabe des Werkes von James rühmt Wobbermin die „Beachtung und Bewertung der Mystik für die Religion" als das Hauptverdienst dieses Werkes, und er weist auf Schleiermacher und Albrecht Ritschl hin, die im Gegensatze zu den allzu formal erkenntnistheoretischen Bestrebungen der heutigen Theologie diesem irrationalen Faktor der unmittelbaren religiösen Erlebnisse Rechnung getragen, und von denen namentlich Schleiermacher den Anschauungen von James nahegestanden habe[1]). Dabei dürfte nun freilich die letztere Äußerung höchstens dann einigermaßen berechtigt sein, wenn

[1]) Wobbermin, Vorwort zu James, Die religiöse Erfahrung, S. VIII, XVII.

man sich die Religionsphilosophie, auf der bei jenen Theologen die Wertschätzung der Mystik ruht, hinwegdenkt, und wenn man insbesondere Schleiermachers Stellung zur Religion selbst mit seiner Religionsphilosophie verwechselt, die bei diesem größten der theologischen Philosophen des vorigen Jahrhunderts viel zu sehr metaphysisch und dialektisch fundiert ist, als daß er der sogenannten „religionspsychologischen Methode", d. h. einer bunt zusammengewürfelten Statistik ekstatischer Zustände, irgend einen Wert beigemessen hätte. Anders wieder sucht Troeltsch den utilitarischen Pragmatismus des amerikanischen Psychologen in einen theologischen Pragmatismus umzuprägen, der spekulativen Bedürfnissen einigermaßen gerecht werde[1]). Er konstruiert sich seine eigene Religionsphilosophie, der er den Namen einer religiösen „Erkenntnistheorie" gibt, und die eine folgerichtige Verbesserung der Kantischen Erkenntnislehre sein soll. Zu ihr hätte angeblich Kant selbst notwendigerweise gelangen müssen, wenn er nicht, durch seinen Moralismus verführt, sich selbst untreu geworden wäre. Die Tatsachen der Religionspsychologie, wie sie in den Berichten der amerikanischen Pragmatisten niedergelegt seien, können aber den Bedürfnissen der Religionswissenschaft nicht genügen. Diese habe das Irrationale des religiösen Erlebnisses zu rationalisieren. Die Religionslehre Kants müsse daher an der Hand der pragmatischen Religionspsychologie reformiert, und diese hinwiederum auf der Grundlage der Kantischen Erkenntnistheorie rationalisiert werden. Dazu genügt freilich nicht Kants wirkliche Erkenntnistheorie, sondern diese soll zweckentsprechend ergänzt, und es soll vor allem die moralistische Begründung der Religion aus ihr entfernt werden. Da entsteht nun allerdings die Frage, was, nachdem ihr diese Grundlage genommen, von Kants Religionslehre überhaupt noch übrig bleibt. Aber die am Pragmatismus orientierte Theologie weiß Rat zu schaffen. Die von Kant

[1]) Ernst Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorien in der Religionswissenschaft, S. 30ff.

so vorsichtig aufgerichteten Schranken zwischen theoretischer und praktischer Vernunft müssen fallen. Die Notwendigkeit einer Beschränkung der apriorischen Grundbegriffe, die zu erweisen Kant in der transzendentalen Analytik die ganze Kraft seines philosophischen Tiefsinns aufgewandt hatte, existiert nicht. Vielmehr sind diese apriorischen Begriffe stetem Wachsen unterworfen. Die Kantischen Kategorien selbst, insbesondere die Kausalität, sind von der empirischen auf die intelligible Welt zu übertragen. Mit andern Worten: das wesentlichste Stück dieser neuesten Fortbildung der kritischen Philosophie soll darin bestehen, daß man sie zum vorkritischen Standpunkt zurückbildet, wie ihn Kant noch in der Dissertation von 1770 eingenommen hatte, ehe er in seinem Meisterwerk kritischer Dialektik, in dem „Schematismus des reinen Verstandes", die Grundlage seiner Erkenntnislehre gewonnen hatte. Kein fest geschlossenes System soll aber überhaupt dieser angeblich nach Kant orientierte Rationalismus sein, sondern er hält fortwährend offene Stellen bereit, um das Irrationale, so weit erforderlich, zu rationalisieren, und auszuscheiden was sich nicht rationalisieren läßt: den Schein und den Irrtum. Gleichwohl gehört dieses Antirationale mit zu dem Wirklichen. Darum kann der Rationalismus der Erkenntnistheorie immer nur ein bedingter und begrenzter sein, und darum soll nun das von James nachgewiesene Gefühl der unmittelbaren Präsenz des Göttlichen der Ausgangspunkt für die Nachweisung des Apriori der Religion werden. Denn jene Rationalisierung vollzieht sich wirklich, wenn das Irrationale und psychologisch Tatsächliche zugleich als ein allgemeingültiger Bestandteil des religiösen Erlebnisses erkannt wird. Dabei bleibe freilich immer irrationalen Erfahrungen der Zugang frei. Doch sei auch bei ihnen zu erwarten, daß sie auf demselben Wege rationalisiert werden, soweit sie nicht als Irrtum und Lüge auszuscheiden sind.

Wie sich dieser Entwurf einer „rationalen Erkenntnistheorie" eine Berichtigung der Kantischen Vernunftkritik nennen

kann, ist einigermaßen dunkel. Doch mag darüber hinweggegangen werden. Seit Albrecht Rischl gilt es ja in gewissen theologischen Kreisen als eine Pflicht, unter Kantischer Flagge zu segeln, auch wenn dem alten Kant selbst die Ware, die man auf diesem Wege importiert, zweifellos als Konterbande erscheinen würde; und nichts ist gewisser, als daß Kant das Unternehmen, das Irrationale durch eine ins Unbestimmte verlaufende Erweiterung der Erkenntnisnormen zu rationalisieren, als eine Umdeutung abgelehnt haben würde, die einer Umkehrung ins Gegenteil so nahe wie möglich kommt, und hinter der alle ihm bis dahin widerfahrenen Umdeutungen und Mißdeutungen verschwinden. Geht man aber diesem Plan einer angeblichen Rationalisierung des Irrationalen auf den Grund, so ist der Gedanke, mit dem er operiert, schließlich ein erstaunlich einfacher. Die durch und durch irrationale, also unvernünftige psychologische Erfahrung soll rational und womöglich sogar zur apriorischen Vernunftwahrheit werden, wenn sie sich hinreichend oft wiederholt und wenn sie sich nicht allzu deutlich als Schein oder Täuschung erwiesen hat. Nun ist oben bemerkt worden: die Offenbarungen der religiösen Ekstase lassen, wenn man sie, wie der Pragmatismus tut, religionsphilosophisch verwerten will, eine doppelte Anwendung zu: man kann entweder in ihnen Äußerungen höchster Befriedigung sehen, die als solche ein Zeugnis dafür ablegen, daß das religiöse Bedürfnis selbst in dem Streben nach dieser Befriedigung besteht. In diesem Sinne stützt sich auf sie der utilitarische Pragmatismus der amerikanischen und englischen Pragmatisten. Oder man kann in ihnen wirkliche Offenbarungen der Gottheit sehen. Als solche gelten sie zumeist den Ekstatikern selbst, und als solche gelten sie offenbar auch den Pragmatisten unter den deutschen Theologen. Si duo faciunt idem non est idem. Auf die Idee der Inspiration verzichten möchte man nicht. Zu dem Gedanken eines Herder und Hegel, daß die Menschheitsgeschichte die Offenbarung der Gottheit sei, vermag sich eine

durchweg individualistisch und in ihrer Weise nicht minder utilitaristisch wie der eigentliche Pragmatismus gesinnte Theologie nicht zu entschließen. Da muß denn eine rationalistische Erkenntnistheorie aushelfen. Das Rationale setzt das Irrationale voraus, und tatsächlich irrational ist ja die Inspiration des Ekstatikers zweifelsohne. Doch das Irrationale fordert hinwiederum das Rationale. Darum nichts leichter als das Irrationale rational zu machen. Zugleich bietet sich dabei Gelegenheit, alles, was an den Bekenntnissen der Ekstatiker etwa allzu kompromittierend sein möchte, als nicht rationalisierbar zur Seite zu schieben. Ich ziehe meinerseits ein offenes und auf die Beihilfe eines angeblichen Kantianismus verzichtendes Bekenntnis vor. Wenn jemand erklärt: mir ist der Glaube an eine persönliche Offenbarung Gottes ein religiöses Bedürfnis, auf das ich nicht verzichten kann, so bin ich der letzte, der einen Stein gegen ihn aufheben möchte. Selbst der alten „Gnosis", die ja in dem Gebrauch des Begriffs der Erkenntnis eine entfernte Verwandtschaft mit diesem Neokantianismus hat, würde ich vor einer solchen angeblichen Rationalisierung des Irrationalen den Vorzug geben.

4. Die genetische Religionspsychologie.

Der Psychologie im ganzen wie in ihren einzelnen, gewissen Problemen von hervorragendem Interesse zugewandten Gebieten stehen bekanntlich zwei Wege der Untersuchung offen: sie kann entweder eine einfache, aber möglichst genaue und unbefangene Beschreibung der Tatsachen zu geben suchen; oder sie kann sofort auf eine Analyse und Interpretation der Erscheinungen ausgehen. Welchen dieser Wege sie aber auch einschlagen mag, zwei Forderungen muß sie sich unter allen Umständen fügen. Sie hat erstens jede Tendenz fernzuhalten, die der Feststellung der Tatsachen und einer aus ihnen selbst geschöpften Interpretation fremd ist. Und sie darf zweitens als empirische Wissenschaft nicht über die ihr gestellte Auf-

gabe einer Untersuchung der Bewußtseinsvorgänge, sowohl der individuellen wie der im gemeinschaftlichen Leben der Menschen hervortretenden, hinausgehen. Sie darf sich daher ebensowenig von irgend welchen metaphysischen oder praktischen Motiven her in der Unbefangenheit ihrer Forschung beirren lassen, wie sie sich ihrerseits weiter, als es durch ihre Aufgabe geboten ist, in die Probleme anderer Disziplinen einzumengen hat. Eine Religionspsychologie, die sich an die Stelle einer Religionsphilosophie setzen möchte, überschreitet nicht minder die ihr gesteckten Grenzen wie eine Psychologie der Denkprozesse, die sich für Erkenntnistheorie ausgibt. In beiden Fällen kann die Psychologie zweifellos den betreffenden philosophischen Disziplinen nützliche Dienste leisten, und diese selbst sollten niemals versäumen, sich des vollen Tatsachenmaterials zu versichern, das ihnen jene zur Verfügung stellt. Aber weiter reicht das Recht der Psychologie nicht. Sie hat ebenso wenig über den Wert logischer oder ethischer Normen wie über das metaphysische Wesen der Religion zu entscheiden. Denn sie ist ebensowenig eine Norm- oder selbst im eigentlichen Sinne eine Wertwissenschaft, wie sie ein Teil der Metaphysik ist.

Dennoch fehlt es an Übergriffen von beiden Seiten noch heute nicht. Namentlich aber pflegt das, was man gelegentlich Religionspsychologie nennt, gleichzeitig an einer unberechtigten Beschränkung des Gesichtskreises und an einer Einmengung von Tendenzen zu leiden, die außerhalb der Aufgabe der Psychologie liegen. Beides hängt natürlich zusammen: man zieht ausschließlich ein bestimmtes, mehr oder minder begrenztes Gebiet von Erscheinungen herbei, weil diese der Tendenz, in der man die Psychologie verwerten will, am besten zu entsprechen scheinen. In dieser Beziehung ist offenbar der theologische Pragmatismus mit seinem Versuch, die Religion aus der Ekstase begreifen zu wollen, ebenso einseitig, wie es die bekannten mythologischen Hypothesen sind, die alle Mythologie und womöglich auch alle Religion aus dem

Seelenglauben oder aus dem Eindruck des Gewitters, der Sonne, des Mondes und seines Gestaltenwechsels ableiten wollen. Auch die Religion ist nicht aus einer Wurzel emporgewachsen, sondern aus vielen. Wer ihren Ursprung psychologisch erforschen will, muß in die Gesamtheit der Erscheinungen des religiösen Lebens einzudringen und die Beziehungen der einzelnen Faktoren zueinander sowie zu andern Lebensgebieten zu erforschen suchen. Vision und Ekstase mögen demjenigen genügen, der mit der Absicht an sie herantritt, in ihr zu finden, was er von vornherein in sie gelegt hat. Für den Psychologen steht ein solches, noch dazu willkürlich die heterogensten Erscheinungen zusammenwerfendes Verfahren auf gleicher Linie mit dem jener Religionsinterpreten der Aufklärungszeit, die, weil es unter den Medizinmännern der Naturvölker so gut wie unter buddhistischen und christlichen Heiligen gelegentlich Betrüger gegeben hat, die Religion mit dem „Système de la Nature“ auf eine Priestererfindung zurückführten. Die Beachtung der Bedingungen, unter denen die Erscheinungen stehen, wie sie von jeder wissenschaftlichen und darum auch von jeder psychologischen Untersuchung gefordert ist, verlangt in diesem Fall vor allen Dingen die Berücksichtigung der geistigen Umgebung, in der die Erscheinungen entstanden sind. Individuelle Bekenntnisse und Erlebnisse gewinnen daher für die Religionspsychologie, genau wie für die Religionsgeschichte, erst eine Bedeutung, wenn man das religiöse Medium, dem sie angehören, mit in Rücksicht zieht. Losgelöst von diesem haben sie psychologisch nur einen geringen Wert. Denn die Religion ist so gut wie die Sprache und die Sitte eine Schöpfung der menschlichen Gemeinschaft, und sie hängt mit beiden auf das engste zusammen. Wie die Sprache die religiösen Überlieferungen lebendig erhält, aus denen der Einzelne seine ihm eigene Religiosität gewinnt, so erhebt sich aus der Sitte ein besonders wert gehaltener und geschützter Kreis religiöser Bräuche im Kultus, der wiederum für die individuelle Religionsübung

maßgebend ist. Darum ist die Religionspsychologie in erster Linie ein Teil der Völkerpsychologie, und wie das Individuum überhaupt die Gemeinschaft voraussetzt, so können hier wie überall irgend welche Erscheinungen nur auf dieser Grundlage psychologisch gewürdigt werden. Die Völkerpsychologie ihrerseits setzt aber wieder die Geschichte der Erscheinungen des gemeinsamen Lebens voraus. Die Behauptung, die Religionspsychologie habe mit der Religionsgeschichte überhaupt nichts zu tun, steht daher methodologisch auf gleicher Linie mit der andern, die psychologischen Probleme der Sprache, der Kunst, der Sitte seien unabhängig von der geschichtlichen Entwicklung dieser Erscheinungen. Unter der Geschichte muß endlich diese im weitesten Sinne des Wortes verstanden werden. Die Behauptung, die Religionen der primitiven Völker seien als eine Art „Prähistorie" auszuschließen, entbehrt daher jeder Berechtigung, vollends wenn man die reichen Aufschlüsse bedenkt, die wir der neueren Völkerkunde über den Ursprung und die primitiveren Stufen der wichtigsten, in höheren und vergeistigten Formen noch im Christentum fortlebenden Religionsanschauungen und Kulte verdanken.

Setzt die psychologische Beurteilung religiöser Erscheinungen deren geschichtliche Würdigung als eine unerläßliche Bedingung voraus, so kann es demnach nur eine genetische Religionspsychologie geben. Diese kann aber zwei verschiedene Wege einschlagen. Sie kann entweder die religiöse Entwicklung in eine Anzahl einander folgender Stufen und ihre Übergänge in aufsteigender Richtung zu ordnen, also gewissermaßen einzelne Querschnitte durch den gesamten organischen Zusammenhang der Religionsgeschichte zu legen suchen. Oder sie kann, um bei dem Bilde zu bleiben, Längsschnitte ziehen, indem sie je eine Gruppe bedeutsamer Erscheinungen von den noch erreichbaren Anfängen an in ihren Wandlungen verfolgt. So unentbehrlich die erste dieser Methoden ist, so muß sie doch durch die zweite teils vorbereitet, teils ergänzt werden. Für sich allein angewandt

gerät sie leicht in Gefahr, Zusammengehöriges zu trennen oder Verschiedenartiges zusammenzuwerfen, wenn sie nicht gar in das alte Übel schematischer Klassifikationen zurückfällt, vorgefaßte Begriffe zu Einteilungsgründen zu nehmen. Demgegenüber bietet die Verfolgung einer einzelnen Erscheinung den Vorteil, daß sie wenigstens für das beschränkte Gebiet einen wirklichen genetischen Zusammenhang vor Augen führt und dadurch eigentlich erst die Einordnung in die Gesamtentwicklung ermöglicht. Sie fördert damit zugleich eine fruchtbare, in die Beziehungen der einzelnen Erscheinungsgruppen tiefer eindringende Anwendung der synthetischen Methode. Die psychologische Entwicklung des Gebets, des Opfers, der Reinigungszeremonien, der Bestattungsbräuche, die Entstehung der so mannigfach ineinander fließenden Vorstellungen des Tabu, des Unreinen, des Heiligen, die Assimilation des Traumes und der ekstatischen Erregungszustände durch die religiösen Affekte, endlich die in wechselnder Weise eingreifenden Beziehungen zur Tierwelt, zu den mythologischen Vorstellungen über Himmel und Erde, — in allem dem und vielem andern bietet sich eine Fülle nebeneinander herlaufender und ineinander eingreifender Erscheinungen, die man zusammennehmen muß, um der Frage näher treten zu können, wie Religion im objektiven Sinne entsteht, und welches die subjektiven Motive sind, auf die ihre objektiven Schöpfungen zurückschließen lassen. Eine einzelne Erscheinung herausgegriffen kann wohl dem Tendenzphilosophen genügen, dem es nicht um die Erkenntnis der Religion selbst, sondern um die Geltendmachung seiner vorgefaßten Ansicht zu tun ist, Religionspsychologie läßt sich eine solche willkürlich isolierende Betrachtung nicht nennen. Auch kann man dem nicht mit der Ausrede begegnen, alles das, was hier als Material der Religionspsychologie in Anspruch genommen wird, gehöre in das Gebiet der Religionsgeschichte denn die Psychologie habe es überall nur mit den Tatsachen des individuellen Bewußtseins zu tun, die im letzten Grunde

von allen historischen Bedingungen unabhängig seien. Erstens ist die letztere Behauptung überhaupt falsch, weil sie eine Allgemeingültigkeit, die für die letzten Elemente des Bewußtseins, die Empfindungen, Gefühle, einfachen Affekte, zutrifft, auf seelische Erzeugnisse ausdehnt, die, so weit unsere Erfahrung reicht, überhaupt nur unter bestimmten geschichtlichen Vorbedingungen entstehen. Zweitens ist es nicht richtig, daß die Religionsgeschichte an und für sich schon über die Probleme Aufschluß gebe, die hier einer genetischen Religionspsychologie gestellt sind. Der Geschichte liegt es ob, die einzelnen Religionen in ihrer Bedeutung für die geistige Entwicklung der Völker zu schildern. Aber nachzuweisen, wie sich die Erscheinungen zu sonstigen teils in den nämlichen teils in ganz verschiedenen und voneinander unabhängigen Gebieten vorkommenden religiösen Ideen verhalten, und wie die religiösen Motive überhaupt mit den allgemeinen seelischen Anlagen des Menschen zusammenhängen, das ist nicht im mindesten Aufgabe der Religionsgeschichte, sondern der Psychologie. Darum kann es keine Religionspsychologie geben ohne Religionsgeschichte. Dagegen kann jene zwar dieser nützliche Dienste leisten. Doch kann die Geschichte immer noch wichtige Aufgaben erfüllen, auch wenn sie auf diese Dienste verzichtet, wie das Beispiel zahlreicher Religionshistoriker beweist, die sich entweder psychologischer Motivierung enthalten, oder denen die Psychologie als ein Gebiet gilt, auf dem die sonstigen Regeln wissenschaftlicher Methodik nicht mitzureden haben, sondern jeder frei seinen eigenen Einfällen und Wünschen zu folgen befugt ist.

Auf diese Weise steht die Religionspsychologie mitten inne zwischen der allgemeinen Psychologie und der Religionsgeschichte. Sie hat die religiösen Erscheinungen, die die Religionsgeschichte bietet, mit den allgemeinen Motiven menschlichen Denkens und Handelns in Beziehung zu setzen sowie nicht minder die Quellen neuer Motive nachzuweisen,

die aus den völkerpsychologischen Entwicklungen der Religion dem individuellen Bewußtsein zufließen. Aber so wichtig an sich und so bedeutsam für die philosophische Würdigung der Religion die Religionspsychologie ist: sie umfaßt weder das Ganze der Religionswissenschaft, noch fällt ihre Aufgabe mit derjenigen der Religionsphilosophie zusammen. Gewiß hat sie auch für diese einen nicht zu unterschätzenden Wert. Liegt ein solcher doch schon darin, daß sie eine bei aller Verschiedenheit im einzelnen doch in den wesentlichsten Zügen übereinstimmende Entwicklung des religiösen Bewußtseins nachweist. Doch bei allem dem ist die Aufgabe beider eine grundsätzlich verschiedene. Die Religionspsychologie hat der tatsächlichen Entwicklung der Erscheinungen des religiösen Bewußtseins nachzugehen: in diesem Sinne ist sie eine rein empirische Wissenschaft, die ebensowenig wie die individuelle Psychologie oder die Naturlehre andere Werturteile als solche auszusprechen hat, die sich auf die Bedeutung der einzelnen Tatsachen für den allgemeinen Zusammenhang beziehen. Die Religionsphilosophie dagegen hat in erster Linie die Frage zu beantworten, inwiefern jene in aller Religion hervortretende Idee einer übersinnlichen Welt, die als Ergänzung der sinnlichen gedacht wird, philosophisch begründet ist. Hier kann die Religionspsychologie zwar die tatsächlichen Formen der Entwicklung dieser Idee nachweisen. Die Frage nach ihrer allgemeingültigen Bedeutung und nach dem Wert, der, an dieser gemessen, ihren einzelnen geschichtlichen Entwicklungen zukommt, gehört vor das Forum der Religionsphilosophie. In dieser Aufgabe liegt aber zugleich eingeschlossen, daß die Religionsphilosophie selbst dem Gebiet der Metaphysik zufällt. Denn wenn irgend etwas, so ist die Frage der Existenz oder Nichtexistenz einer übersinnlichen Welt eine metaphysische Frage, und es kann nur zu einer schädlichen Vermengung und Verwirrung der Gebiete führen, wenn sie für die Erkenntnistheorie in Anspruch genommen wird. Unleugbar wirkt hier Kants Kritik der Metaphysik seiner Zeit noch immer

nach. So berechtigt jedoch diese Kritik dem metaphysischen Dogmatismus gegenüber sein mochte, so war es ein durch nichts gerechtfertigter Schritt, wenn Kant nun die Unterordnung der Metaphysik unter die Erkenntniskritik in dem Sinne verwirklichen wollte, daß er jene in seiner Metaphysik der Natur und der Sitten als ein Übergangsgebiet zwischen den kritischen Teilen der Philosophie und ihren Anwendungen behandelte. Es konnte nicht ausbleiben, daß dem späteren Kantianismus der Inhalt dieser Metaphysik doch allzu dürftig schien, um ihm den stolzen Namen der einstigen Herrscherin unter den philosophischen Wissenschaften beizulegen. So kam es, daß man meist die Kantische Verurteilung der ontologischen Metaphysik auf die Metaphysik überhaupt ausdehnte und diese nun als eine Pseudowissenschaft vergangener Zeiten gänzlich beiseite schob. Die nächsten spekulativen Philosophen nach Kant, Fichte und Hegel, standen freilich dieser Frage gleichgültig gegenüber. Galt ihnen doch die kritische Philosophie selbst nur als eine unvollkommene Vorstufe ihres eigenen Strebens, von der Einheit des ihre Systeme beherrschenden Gedankens aus alle philosophischen Probleme zu lösen. Als man dann aber wieder zu Kant zurückkehrte, da hatte sich der Kritizismus mit einer an dem Widerstreit gegen eben diese spekulativen Systeme erwachten Skepsis vermischt. Und nun kam jene Blütezeit der Erkenntnistheorie, wo diese zum erstenmal auf ihren heutigen Namen getauft und, soweit nicht die Ethik noch bescheidene Rechte geltend machte, als das Haupt- wenn nicht einzig berechtigte Gebiet der Philosophie betrachtet wurde. Der Metaphysik, so urteilte man, hatte schon Kant das Lebenslicht ausgeblasen, die Naturphilosophie hatte Schelling durch seine phantastischen Absurditäten wider Willen zum Tode befördert, die Ethik war von dem Utilitarismus in Beschlag genommen, zu dessen Betrieb man keine Philosophie brauchte, die Psychologie endlich ging ihre eigenen Wege, — was blieb da dem Philosophen zu tun übrig als Erkenntnistheorie zu treiben.

Um diese kümmerte man sich zwar in den einzelnen Wissenschaften nicht sonderlich; aber sie galt für harmlos genug, um von dieser Seite nicht beanstandet zu werden. Das ist die Entwicklungsphase moderner Philosophie, in der der Gedanke einer „religiösen Erkenntnistheorie" Wurzel geschlagen hat, einer Erkenntnistheorie, die zwar mit ganz andern Mitteln arbeiten und nach ganz andern Prinzipien verfahren soll als die gewöhnliche, aber doch nahe genug bei dieser angesiedelt ist, um mit ihr unter dem gleichen schützenden Dach zu wohnen. Und auf dem Boden dieses theologischen Anbaus der Kantischen Erkenntnislehre ist endlich auch das Programm der „Rationalisierung des Irrationalen" entstanden. Wie es auszuführen sei, erfährt man zwar nicht. Immerhin deutet der Ausdruck an, daß die Religion etwas Irrationales ist, oder, wie es Leibniz, den Gegensatz in eine Ergänzung umwandelnd, zutreffender genannt hat, ein Übervernünftiges. Niemand wird dem Glauben diesen Zug zur Mystik streitig machen. Aber in die Philosophie gehört er nicht. Das hat auch der einzige hervorragende unter den Theologen des vergangenen Jahrhunderts, der zugleich Philosoph gewesen ist, erkannt: Schleiermacher, so nahe verwandt er sich persönlich der religiösen Mystik fühlen mochte. Er sah ein, damals fast der einzige unter seinen Zeitgenossen, daß Kant zwar die alte rationalistische Metaphysik zerstört, daß er aber damit die metaphysichen Probleme nicht aus der Welt geschafft hatte. Sie sind geblieben und werden bleiben, weil sie unvermeidliche Probleme der menschlichen Vernunft sind, mag auch der Weg, den heute die Metaphysik zu gehen hat, ein anderer sein als ehedem. Nicht aus der Höhe transzendenter Begriffe hat sie herabzusteigen in das weite Feld der Erfahrung, sondern aus diesem sich zu erheben, um, wo sie an den Grenzen der Erfahrung angelangt ist, zu fragen, wie über diese hinaus nach den dem Denken immanenten Gesetzen der Verbindung des Gegebenen eine letzte Einheit des Denkens und Seins zu gewinnen sei. Auch für eine solche Meta-

physik ist die kritische Arbeit Kants keine verlorene. Denn so wenig es zulässig ist, die metaphysischen Probleme in die Erkenntnistheorie zu verweisen, so notwendig ist es, daß nicht, wie im alten Rationalismus, die Erkenntnislehre der Metaphysik untertan sei, sondern daß umgekehrt die Prinzipien der Erkenntnis die Grundlagen der Metaphysik sind[1]).

[1]) Zu dieser Forderung vgl. mein System der Philosophie I², S. 339ff. Dazu Kleine Schriften, Bd. 1, S. 132ff, 214ff.

Ernst Wiegandt, Verlagsbuchhandlung, **Leipzig**

Zeitschrift für Hochschulpädagogik. Herausgegeben von der Gesellschaft für Hochschulpädagogik. Jährlich 4 Hefte. M 5.—

Mitteilungen für Hochschulpädagogik. Jahrgang I der Zeitschr. für Hochschulpäd. 4 Hefte. kompl. M 4.—

Basedows Elementarwerk. Kritische Ausgabe von Dr. Th. Fritzsch und Prof. H. Gilow. Mit Meister Chodowieckis Kupfern. 1909. 2 Bde. Text und Atlas von 100 Tafeln in zeitgenössischen Halbpergamentbdn. M 28.— Luxusausgabe M 50.—

Zeitschr. für päd. Psychologie, Pathologie u. Hygiene: .... „Die Publikation gehört ohne Frage zu dem Wertvollsten, was auf dem Gebiete der Erziehungsgeschichte in den letzten Jahren geleistet worden ist." (C. Fries.) Kritik aus Fachzeitschriften, Broschüre von 16 Seiten, unberechnet.

Philanthropismus u. Gegenwart. Von Dr. Th. Fritzsch. 1910. Brosch. 75 Pfg., kart. M 1.—

Beiträge zur Kulturgeschichte Schlesiens, 14. bis 20. Jahrhundert. Von B. E. H. Gerstmann. Mit 17 Tafeln. Folio. 310 S. 1909. Origlwd. M 20.—

Samuel Heinicke. 148 S. Mit ein. wertvollen S. Heinicke-Bibliographie. Von G. und P. Schumann. M 2.80

Demnächst werden erscheinen:

Tausend Jahre deutscher Vergangenheit in Quellen heimatlicher Geschichte, insbesondere Leipzigs und des Leipziger Kreises. Herausgegeben von K. Beier u. A. Dobritzsch. Mit Einführung von Prof. Dr. Karl Lamprecht. 2 Leinwandbände. M 15.—

Samuel Heinickes Schriften. Herausgegeben von G. u. P. Schumann. Leinwand M 10.—

Metzger & Wittig, Leipzig.